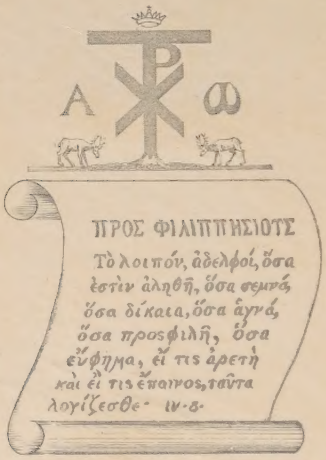
265.522
R322

GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

Chelsea Square, New York II, N.Y.



EX LIBRIS
FREDERICK CROSBY LEE

PIERRE BATIFFOL

L'EUCHARISTIE

LA PRÉSENCE RÉELLE

ET

LA TRANSSUBSTANTIATION

SIXIÈME ÉDITION REFONDUE ET CORRIGÉE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1913

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/eucharist0000pier

L'EUCHARISTIE

LA PRÉSENCE RÉELLE

ET

LA TRANSSUBSTANTIATION

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

L'Église naissante et le catholicisme (Lecoffre, 1909). *Sixième édition.*

Urkirche und Katholizismus (Kempten, Kösel, 1910).

Primitive Catholicism (London, Longmans, 1911).

La Iglesia primitiva y el Catolicismo (Friburgo, Herder, 1912).

La Chiesa nascente (Firenze, Soc. edit., 1913).

Études d'histoire et de théologie positive : *La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'agape* (Lecoffre, 1902). *Cinquième édition.*

***

Tractatus Origenis de libris sanctarum scripturarum (Picard, 1900).

Les Odes de Salomon, *traduction française et introduction historique*, par J. Labourt et P. Batiffol (Lecoffre, 1911).

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

PIERRE BATIFFOL

L'EUCHARISTIE

LA PRÉSENCE RÉELLE

ET

LA TRANSSUBSTANTIATION

SIXIÈME ÉDITION REFONDUE ET CORRIGÉE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
—
1913

GENERAL THEOL. SEM. LIBRARY NEW YORK

265 322
B 322

153138

Habita ab auctore licentia competentis Auctoritatis.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 14a augusti 1913.

H. ODELIN
v. g.

NEW YORK
GENERAL THEO. SEM.
LIBRARY

AVANT-PROPOS

DE LA CINQUIÈME ÉDITION

Voici en quels termes Bossuet, dans son *Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse,* exprime la foi catholique concernant la sainte eucharistie :

« La présence réelle du corps et du sang de Notre Seigneur dans ce sacrement, est solidement établie par les paroles de l'institution, lesquelles nous entendons à la lettre; et il ne nous faut non plus demander pourquoi nous nous attachons au sens propre et littéral, qu'à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin... Ces paroles du Sauveur : « Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous », nous font voir que, comme les anciens Juifs ne s'unissaient pas seulement en esprit à l'immolation des victimes qui étaient offertes pour eux, mais qu'en effet ils mangeaient la chair sacrifiée, ce qui leur était une marque de la part qu'ils prenaient à cette oblation; ainsi Jésus Christ, s'étant fait lui-même notre vic-

time, a voulu que nous mangeassions effectivement la chair de ce sacrifice, afin que la communication actuelle de cette chair adorable fût un témoignage perpétuel à chacun de nous en particulier, que c'est pour nous qu'il l'a prise, et que c'est pour nous qu'il l'a immolée... Puisqu'il était convenable que les sens n'aperçussent rien dans ce mystère de foi, il ne fallait pas qu'il y eût rien de changé à leur égard dans le pain et le vin de l'eucharistie. Cependant la foi, attentive à la parole de celui qui fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et dans la terre, ne reconnaît plus ici d'autre substance que celle qui est désignée par cette même parole, c'est-à-dire le propre corps et le propre sang de Jésus Christ auxquels le pain et le vin sont changés; c'est ce qu'on appelle transsubstantiation. »

Ce rappel des articles fondamentaux de la foi ne nous eût pas semblé nécessaire en tête d'un livre qui tout entier les suppose, si des lecteurs étrangers au catholicisme, M. Darwell Stone[1] par exemple, n'avaient cru faire une observation de valeur en notant que nous ne paraissions pas mettre en question les définitions du concile de Trente, et que même nous paraissions les faire nôtres. Je serais désolé de ne faire que le parai-

1. Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist* (London 1909), t. II, p. 426.

tre. Et afin que M. Darwell Stone n'en ignore, je tiens à lui donner l'assurance que le présent livre n'a été entrepris que pour justifier la doctrine du concile de Trente par le témoignage des premiers siècles.

Pour un autre de mes lecteurs, un anglais encore, dans un article du *Guardian*[1] où sa bienveillance lui inspire de dire que, si je vis, je suis en mesure de faire pour la théologie de l'eucharistie ce que le P. Morin de l'Oratoire a fait jadis pour la théologie de l'ordination et de la pénitence, la critique essentielle que mon livre appelle est son caractère « trop purement intellectuel ». Ce livre, écrit-il, « dit ce qu'un catholique romain instruit et orthodoxe peut dire sur le grand mystère de la présence de notre Sauveur dans l'eucharistie, en restant également fidèle à l'Écriture, à l'histoire, et à la doctrine de Trente, mais il ne nous aide pas à saisir le mystère avec le cœur de la foi; il n'inspirera pas l'enthousiasme pour la doctrine qu'il expose ». Cette critique n'est pas indifférente, venant d'un savant aussi considérable que le Dr Wordsworth, naguère encore évêque (anglican) de Salisbury.

On peut y répondre sans trop de peine cepen-

1. *The Guardian*, 12 juillet 1905.

dant. On concédera que la sécheresse est un des défauts indéniables de ce livre, qui n'a rien des *Élévations sur les mystères,* hélas! Mais c'est qu'aussi la tâche est surtout contentieuse. Nous avons à défendre le tabernacle même de l'Église contre le rationalisme qui refuse de reconnaître dans la sainte eucharistie un don du Christ; contre le protestantisme qui refuse de reconnaître que ce don du Christ soit proprement son corps, son corps historique, son corps substantiel; contre l'anglicanisme qui refuse d'admettre que le pain soit seulement une apparence. Nous avons à reviser les enquêtes et à corriger les conclusions de contradicteurs opiniâtres; notre tâche est une tâche d'examen et de logique d'abord, une œuvre de vérification objective, une œuvre d'extrinsécisme. Le cœur, l'expérience mystique, n'ont rien à voir dans une escrime qui vise à frapper juste.

Dans cet examen de textes, nous retrouvons la piété de l'Église antique, s'exprimant par le langage des Pères et des liturgies : il s'en faut du tout au tout que cette piété ne nous touche pas. Quelques lignes de la *Didachè* esquissent le symbolisme eucharistique de l'unité ecclésiastique auquel un jour saint Augustin donnera toute son ampleur, et dont la piété moderne au contraire semble s'être détachée. Le langage

eucharistique de saint Ignace d'Antioche, inspiré par l'évangile de l'apôtre saint Jean, annonce le langage de saint Jean Chrysostome et son réalisme si saintement émouvant. Les oraisons *post communionem* du sacramentaire léonien rejoignent notre admirable antienne *O sacrum convivium*. Deux mots du canon gallican de la messe, « *mysterium fidei* », s'épanouiront dans l'*Adoro te supplex latens veritas* de saint Thomas. On pourrait écrire ainsi une histoire de la piété eucharistique dans les premiers siècles, et cette histoire serait celle de l'amour de l'Église pour le Christ qui se donne à elle dans la sainte communion, et il faudra bien qu'on écrive un jour cette histoire, et peu d'histoires seront capables autant que celle-là de faire saisir le mystère avec le cœur de la foi. Mais ce sujet n'était pas celui que je traitais. « Les malheureux, qui m'ont obligé à parler du fond de la religion! » s'écriait Pascal. Nous ne mettons pas plus que Pascal de dilettantisme à discuter ces questions qui tiennent au fond le plus sacré, mais il faut les discuter pour la défense de la foi de l'Église, car l'ère des controverses n'est pas close, — l'article de l'évêque de Salisbury suffirait à en témoigner par son opposition au dogme de la transsubstantiation, — notre livre est par là un livre de controverse.

Toute controverse requiert une stricte délimitation de la matière controversée. Que les théologiens de profession veuillent bien considérer que notre dessein n'est pas ici de composer « un traité de l'eucharistie », pas plus que nous n'avons prétendu ailleurs composer un « traité de l'Église ». Nous renvoyons aux grands théologiens pour la tractation intégrale du sujet : écartant l'étude de l'eucharistie considérée comme sacrifice, nous n'envisageons ici que le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation : de plus, nous présentons seulement un argument, l'argument de tradition.

Toute controverse requiert aussi entre les partis des principes communs : entre nous et soit les rationalistes, soit les protestants, le principe commun est le recours aux faits. Nous dirons donc que, pour nous conformer aux conditions de la controverse, nous nous attachons à l'argument de tradition considéré, par hypothèse, seulement sous son aspect de fait historique. Car, à proprement parler, l'argument de tradition s'entend de l'argument théologique qui, considérant son objet *sub lumine fidei*, utilise l'histoire sans doute, mais comme l'un seulement de ses instruments, et pour dégager son contenu se sert d'autres instruments, par exemple de l'analogie de la foi.

Il est loisible toutefois au controversiste d'abstraire son point de vue, à la manière du philosophe qui examine les preuves de l'existence de Dieu, ou de l'apologiste qui examine le fait de la révélation, et de traiter les documents inspirés ou ecclésiastiques comme des documents historiques : il suffit d'avertir dès le début qu'on n'épuise pas leur contenu, qu'on n'en exprime que la modalité attingible à la méthode adoptée. Par le fait d'abstraire ainsi le point de vue historique, le controversiste n'entend infirmer à aucun degré la validité de la méthode théologique intégrale, et confisquer au profit de la critique une objectivité, que la théologie revendique, et revendique plus compréhensive. Il n'abstrait jamais que par une sorte de fiction : il en appelle aux faits loyalement, il considère les faits comme un critique les doit considérer, mais il ne renonce pas vraiment à la lumière de la foi; il ne l'éteint pas pour mieux voir; il va au-devant d'elle, et s'il la perdait du regard, il se tiendrait pour égaré.

La première édition de ce livre parut en avril 1905; la seconde suivit cent jours plus tard sans changement; la troisième, avec des corrections de détail, en avril 1906, et fut épuisée en septembre 1907. L'heure fut critique.

En vue d'une nouvelle rédaction, dont le Saint-Siège se réservait l'examen, je repris mon travail

de fond en comble, et m'imposai de vérifier tous les matériaux de mon édifice. J'arrêtai au concile d'Éphèse la limite du champ historique à explorer, au lieu de l'étendre comme je l'avais fait d'abord jusqu'aux controverses du temps de Ratramne et de Bérenger. Je retouchai le schema aux lignes trop tranchées que j'avais cru pouvoir d'abord proposer du développement primitif du dogme eucharistique. Cependant des textes nouveaux étaient versés au débat, comme le papyrus de Crum, les textes inédits d'Eutherius, de Nestorius. Des explorateurs me rejoignaient dans cette terre dont je venais hâtivement de tracer la carte. Le P. Lebreton consacrait son cours de 1906-1907, à Paris, au sujet que j'avais traité, et publiait ses leçons lithographiées *De sanctissima Eucharistia,* qu'il a résumées dans l'article « Eucharistie » du *Dictionnaire apologétique* (1911). Mgr Ruch, aujourd'hui évêque coadjuteur de Nancy, le R. P. Jansen et le R. P. de Ghellinck, abordaient le même sujet dans le *Dictionnaire de théologie* (1911 et 1912). On venait ainsi, en France, en Belgique, à traiter comme je l'avais essayé une matière qui semblait jusque-là réservée à une autre méthode, à montrer l'appoint considérable que l'histoire critique était en mesure d'apporter à la défense du dogme, et à fournir une preuve expérimentale que, s'il y a

des critiques anarchistes, il y a tout de même des critiques constructeurs. Aucun historien n'a d'ailleurs l'illusion de faire du définitif. En tout cas, si mon humble essai historique avait dû avoir une épigraphe, je n'en aurais pas imaginé de meilleure que la déclaration que faisait à son lit de mort le plus grand des théologiens : « *Non sum pertinax in sensu meo, sed si quid male dixi, totum relinquo correctioni Ecclesiae romanae.* » Je ne pus cependant obtenir de Rome la permission de publier la quatrième édition de mon livre, dont furent tirés seulement cinquante exemplaires numérotés, non mis dans le commerce et destinés à quelques théologiens.

Comment en 1913 la permission me fut accordée par l'autorité compétente, sous bénéfice d'une dernière mise au point exécutée d'accord avec elle, et dont la présente cinquième édition est le fruit, on me pardonnera si je n'en fais point ici le récit, estimant prématuré de révéler quelles médiations hautes autant qu'efficaces intervinrent de leur propre mouvement, intéressèrent à leur pensée la bienveillance la plus auguste qui soit dans l'Église, et firent que ce livre revoit le jour dans la lumière même de Rome.

Rome, 3 juin 1913.

I

LES ORIGINES

Quand on entreprend l'examen de la série des textes qui témoignent de la sainte eucharistie, et qui se succèdent chronologiquement depuis la première épître de saint Paul aux Corinthiens jusqu'à saint Justin, et même au delà, comme chaque témoignage celui de saint Justin excepté ne présente qu'un énoncé fragmentaire du dogme eucharistique, l'impression que cet examen court risque de donner à des lecteurs peu préparés est celle d'une évolution précipitée, progressant par une suite d'accidentelles interventions et d'à-coups. La méthode régressive, au contraire, prend le dogme dans le témoignage qui lui donne son expression la plus intégrale, elle remonte ensuite jusqu'à l'origine, et les énoncés fragmentaires qu'elle rencontre alors confirment, loin de le compromettre, le principe qui nous est cher de la ténacité du dogme. Nous allons étudier ainsi « les origines de l'eucharistie », s'il nous est permis de nous exprimer ainsi en empruntant le titre d'un livre récent[1], qui a traité ce sujet avec l'avantage d'être au fait des discussions qui ont rempli la littérature rationaliste de ce sujet au cours des dernières années, et qui a estimé de bonne critique historique d'adopter cette méthode régressive.

Il est vrai que l'auteur des *Origines de l'eucharistie*

1. Jean Réville, *Les origines de l'eucharistie* (Paris 1908). Cf. Maurice Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr* (Paris 1910).

était loin de croire à la ténacité du dogme. Il croyait, au contraire, qu'une description comme celle que saint Justin fait de la liturgie eucharistique est un produit de l'histoire, et que le critique doit s'appliquer à démêler les facteurs qui sont entrés dans ce produit, à les diversifier comme autant de conceptions concurrentes, à en dégager l'élément commun, à découvrir ainsi l'idée première dont elles sont des interprétations contingentes et discordantes nées de « l'évolution spontanée de l'eucharistie ». La recherche d'une essence de l'eucharistie va de pair avec la recherche de l'essence du christianisme, qui est le dernier mot du protestantisme libéral.

On ne s'étonnera pas que nous nous défiions de ce schema tyrannique que la critique protestante applique à tout ce qui touche aux origines. Si l'unité est le *terminus ad quem* de l'évolution, toutes les vraisemblances historiques sont pour que l'autorité d'une institution clairement définie en ait été le *terminus a quo*. Une évolution spontanée du culte n'aurait abouti, après un siècle, qu'à une diversité universelle, au lieu de l'unité de geste et de concept que nous découvrons dans la liturgie eucharistique. Nous ne croyons donc pas a priori recevable le postulat qui imagine les communautés chrétiennes se donnant partout spontanément un sacrement, qui, après une discrète vie de plus d'un siècle, aurait trouvé, au temps de saint Justin, son être définitif et partout identique.

Comme il ne s'agit pas de postulat à poser a priori, mais de conclusion à tirer de l'examen des textes, nous allons reprendre l'enquête de M. Réville sur les « origines de l'eucharistie », vérifier ses ana-

lyses de textes une à une, vérifier la synthèse finale qu'il propose, et, ces vérifications faites, conclure à notre tour. Nous mettons lui et nous tous nos chiffres sous les yeux du lecteur et nous faisons nos calculs à haute voix [1].

1. Pour la bibliographie surtout allemande de son sujet, M. Réville renvoie à A. Schweitzer. *Das Abendmahl* etc. (Tübingen 1901), fascicule I, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wiss. Forschung des 19 Jahr. und die historischen Berichte*, et à K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1904). Je n'ai eu à ma disposition que le livre de Goetz.

Pour les sources antiques, A. Steuckmann. *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit* Wien 1905). G. E. Steitz, « Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung », série d'articles parus dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. IX-XIII (1864-1868). E. B. Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the fourth general council* (Oxford 1855). On consultera aussi, Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist* (London 1909).

§ I. — SAINT JUSTIN.

Le premier témoignage examiné est celui de saint Justin. Ce qui caractérise éminemment ce témoignage, est qu'il atteste une tradition liturgique : Justin connaissait par expérience personnelle, sinon l'usage liturgique de la Palestine où il était né, du moins celui d'Éphèse où vers l'an 130 il s'était converti au christianisme, et il connaissait tout autant celui de Rome où il écrivait son *Apologie* vers l'an 150. Or, écrit M. Baumstark, « il n'a en vue qu'un type liturgique, le type chrétien partout le même. De distinction entre une manière occidentale ou orientale, égyptienne, gallo-romaine ou romaine, il n'est pas encore question ». Si bien que les liturgistes s'accordent à voir dans la liturgie eucharistique décrite par Justin l'état le plus ancien de cette liturgie, l'état antérieur aux différenciations régionales d'où sont sorties les grandes familles liturgiques [1].

1. A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato* (Roma 1904), p. 28. Dans le même sens, Watterich, *Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl* Heidelberg 1896, p. 121. M. Drews, art. « Messe », p. 702. de la *Realencyklopaedie* de Hauck (t. XII, 1903), n'a pas hésité à écrire que l'unité de la liturgie en Orient et en Occident est un fait dès le temps de la *Prima Clementis*. M. Drews a repris cette vue dans ses *Untersuchungen ueber die sog. clementinische Liturgie im VIII Buch der apostolischen Konstitutionen* (Tübingen 1906), où il s'applique (p. 91-95) à montrer que la liturgie décrite par Justin est très proche parente de la liturgie décrite par le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*.

Saint Justin décrit le culte chrétien dans sa première *Apologie* adressée « à l'empereur, au sacré sénat et à tout le peuple romain », dans un écrit donc aussi public que n'importe quel traité de Plutarque, sans souci de rien cacher d'un culte dont il veut hardiment montrer que tout y est pur et religieux. Justin est amené à décrire la liturgie eucharistique à deux reprises, la première dans la description du baptême solennel, la seconde dans la description de la liturgie de chaque dimanche.

LXV. [1] *Quant à nous, après avoir ainsi baptisé celui qui croit et s'est joint à nous, nous le conduisons vers les frères (comme nous les appelons), là où ils sont assemblés : ensemble avec ferveur nous prions pour nous et pour le baptisé, et pour tous les autres qui sont partout* [dans l'univers], *afin d'obtenir d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus, afin d'opérer notre salut éternel.* [2] *Puis nous nous embrassons les uns les autres* [1], *en suspendant les prières.* [3] *Alors est présenté à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé* [2]. *Il les prend, et il exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit saint, et il fait une action de grâces abondamment* [3] *pour ce que Dieu nous a daigné donner ces choses. Celui qui préside ayant achevé les*

1. Rapprochez TERTULLIEN. *Orat.* 18 : « ... osculum pacis quod est signaculum orationis. »

2. Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Les mots καὶ κράματος manquent au ms. Ottoboni de l'Apologie. Mais ce ms. fragmentaire (XV[e] siècle est le seul qu'on ait de la première Apologie en dehors du ms. de Paris *Paris. gr.* 450, XIV[e] siècle). On peut supposer d'ailleurs que κραμα comme κρασί en grec moderne signifiait communément vin (DUCHESNE).

3. Αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ

prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame en disant : Amen. [1] *Amen* [1] *en hébreu signifie : Ainsi soit-il.* [2] *Celui qui préside ayant rendu grâces et tout le peuple ayant acclamé, ceux qui chez nous sont appelés diacres donnent à chacun des assistants une part du pain eucharistié et du vin et de l'eau* [2], *et ils en portent aux absents.*

LXVI. [1] *Cet aliment est appelé chez nous eucharistie. A personne il n'est permis d'y prendre part, sinon à celui qui croit que vrai est ce que nous enseignons, et qui a été baptisé du baptême de la rémission des péchés et de la nouvelle naissance, et qui vit comme le Christ a enseigné.* [2] *Car nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire, mais de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi aussi l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui, — aliment dont notre sang et nos chairs sont nourris en vue de la transformation* [3], *— est la chair et le sang de ce Jésus fait chair, ainsi nous l'a-t-on enseigné.* [3] *Car les apôtres, dans les mémoires qui sont d'eux et qu'on appelle Évangiles, nous ont rapporté qu'il leur avait été ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait rendu grâces en disant : « Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps ». Et ayant pris la coupe sembla-*

κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Le mot τούτων désigne le pain et le contenu du calice, comme plus loin, LXVI, 2 : ταῦτα λαμβάνομεν.

1. Sur cet usage chrétien de l'*Amen*, voyez *I Cor.* XIV, 16.

2. Μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. Pain, vin et eau. — On rapprochera la mention de l'eau et du mélange d'eau et de vin qu'exprime, dans les représentations du banquet des élus dans le ciel, l'inscription célèbre et si souvent répétée : « *Irene da calda, Agape misce mi* ». G. WILPERT, *Le pitture delle Catacombe romane* (Roma 1903), p. 43.

3. Le grec porte : ... τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν. Le sens de κατὰ très classique est celui de « en vue de ».

blement il avait rendu grâces en disant : « Ceci est mon sang ». Et à eux seuls il en avait donné. [4] *C'est là ce que dans les mystères de Mithra les méchants démons ont enseigné à faire par imitation : car du pain et une coupe d'eau est présentée dans les rites de l'initiation, avec accompagnement de certaines paroles, vous le savez* [1] *ou vous pouvez l'apprendre* [2].

LXVII. [1] *Pour nous, depuis lors, nous commémorons entre nous toujours* [3] *ces choses. Ceux qui possèdent secourent tous ceux qui sont indigents, nous nous assistons toujours les uns les autres.* [2] *Et sur tout ce que nous offrons* [4] *nous bénissons le créateur de l'univers par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit saint.* [3] *Le jour dit du soleil tous ceux* [des nôtres] *qui habitent les villes ou les champs* [5] *s'assemblent en un même lieu : on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu.* [4] *Puis le lecteur s'étant arrêté* [de lire], *celui qui préside prend la parole pour morigéner* [les

1. Le « *vous le savez* » s'adresse à l'empereur Antonin le Pieux, son fils Marc-Aurèle et son fils adoptif Lucius Verus, auxquels est dédiée l'Apologie en même temps qu'au sénat et au peuple romain.

2. F. Cumont, *Les mystères de Mithra* (Paris 1902), p. 133 : « On plaçait devant le myste un pain et une coupe remplie d'eau, sur laquelle le prêtre prononçait les formules sacrées. » Ce banquet mystique est représenté dans un bas-relief découvert en Bosnie, et dont on trouvera une reproduction dans le *Dictionnaire des antiquités*, de Daremberg, art. « Mithra », p. 1949. En réalité, on ne peut pas plus prouver que le mithraïsme a fait un emprunt au christianisme, qu'on ne peut prouver l'inverse. G. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklaerung des N. T.* Giessen 1909, p. 202-204. E. de Backer, *Sacramentum* (Louvain 1911), p. 322-331.

3. *Ces choses*, la cène du Sauveur.

4. Le grec dit : ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα. L'expression est ambiguë, car elle peut s'entendre des repas de chaque jour, où le chrétien rend grâces à Dieu de ce qu'il le nourrit. Ce sens est suggéré par *Apolog.* XIII, 1. Rapprocher Aristid. *Apolog.* XV, 10 : εὐχαριστοῦντες αὐτῷ κατὰ πᾶσαν ὥραν ἐν παντὶ βρώματι καὶ πότῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς (éd. Geffcken, p. 25).

5. Il ne s'agit pas là des chrétiens de Rome, mais des chrétiens où qu'ils soient dans le monde habité, soit dans les villes, soit dans les campagnes. La description de Justin vaut pour toute la chrétienté. Rapprocher *Tryphon*, CXVII, plus loin.

assistants] *et* [les] *exhorter à l'imitation de ces belles* [leçons]. ' *Ensuite nous nous levons ensemble tous et nous adressons des prières* [à Dieu]. *Et, comme nous l'avons déjà dit, lorsque nous nous arrêtons de prier, du pain est apporté et du vin et de l'eau, et celui qui préside adresse des prières semblablement et des actions de grâces autant qu'il a de force, et le peuple répond : Amen. Alors a lieu la distribution des choses eucharistiées, et chacun en a sa part, et aux absents on envoie la leur par les diacres.* ' *Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent* [donner] *donnent chacun ce qu'il veut selon son gré; ce qu'on recueille ainsi est porté à celui qui préside, et il secourt les orphelins et les veuves, et ceux qui sont dans l'indigence par suite de maladie ou toute autre cause, et ceux qui sont dans les chaînes, et les étrangers qui sont de passage; bref il a cure de quiconque est dans le besoin.*

Trois passages du *Dialogue avec le juif Tryphon* compléteront cette description prise à l'*Apologie*, le *Dialogue* étant postérieur à l'*Apologie*.

XLI. [1] *L'offrande de farine, qui est l'offrande prescrite pour ceux qui sont purifiés de la lèpre*[1], *était une figure du pain de l'eucharistie, que, en souvenir de la passion qu'il souffrit pour les hommes qui sont purifiés dans leurs âmes de tout péché, Jésus Christ notre Seigneur nous a prescrit de faire, afin que nous rendions grâces en même temps à Dieu de ce qu'il a créé le monde, avec tout ce qu'il contient, en vue de l'homme, et de ce qu'il nous a délivrés du péché dans lequel nous étions nés, et de ce qu'il a dé*

1. Allusion à *Lev.* XIV, 10, prescription pour la purification des lépreux : on offre εἰς θυσίαν deux agneaux, une brebis « trois dixièmes d'epha de fleur de farine pétrie à l'huile et un log d'huile ». Cette offrande de farine est pour Justin une figure ou type de l'eucharistie, mais il n'est pas vraisemblable que cette interprétation allégorique soit une création de Justin, qui a dû la trouver toute faite.

fruit d'une destruction absolue les principes et les puissances [malfaisantes] *par Celui qui a été fait passible selon sa volonté.* [2] *Des sacrifices offerts alors par vous*[1], *Dieu a dit par Malachie un des douze* [petits prophètes] : « *Ma volonté n'est pas en vous* [etc.]... » [3] *Mais des sacrifices offerts en tout lieu* [de la terre] *par nous les nations, c'est-à-dire du pain de l'eucharistie et semblablement du calice de l'eucharistie, là* [dans ce même passage de Malachie] *Dieu en parle quand il dit que nous glorifions son nom, tandis que vous le profanez.*

LXX. [1] *Dans cette prophétie encore*[2], *Dieu parle manifestement du pain que notre Christ nous a prescrit de faire en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui et pour qui il a souffert, — et de la coupe qu'en souvenir de son sang il nous a prescrit de faire en rendant grâces.*

CXVII. [1] *Donc tous les sacrifices* [offerts] *par ce nom* [de Jésus], *que Jésus Christ a prescrit d'offrir, c'est-à-dire ceux qui par l'eucharistie du pain et de la coupe en tout lieu de la terre sont offerts par les chrétiens, Dieu les agrée...* [2] *Les prières et les eucharisties faites par des* [personnes] *dignes, sont les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu, moi aussi je le dis.* [3] *Ce sont les seuls qu'il est prescrit aux chrétiens de faire*[3], *dans la commémoraison de leur aliment sec et humide, où est commémorée la passion que souffrit pour eux le fils de Dieu...* [4] *Il n'est pas une seule race d'hommes... où, au nom du crucifié Jésus, des prières et des eucharisties ne soient faites au Père créateur de l'univers.*

Cette description, dont les traits s'accumulent en

1. Le personnage du dialogue argumente contre les Juifs qui entourent Tryphon et dont Tryphon est le porte-parole.

2. *Isaïe*, XXXIII, 16 : Ἄρτος αὐτῷ δοθήσεται, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν.

3. Exactement : Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν. Réminiscence de *I Cor.* XI, 23 : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.

se répétant, est la plus détaillée que l'ancienne littérature chrétienne offre, avant les catéchèses de saint Cyrille ou le sacramentaire de Thmuis au IVe siècle.

*
* *

La description du rite est « suffisamment claire », mais la signification de l'eucharistie « ne s'est pas encore fixée », écrit M. Réville : il y a là des éléments « encore flottants », et, s'il en est ainsi pour un chrétien comme Justin, « à combien plus forte raison devait-il en être de même pour la masse des chrétiens moins cultivés[1] »? — Cette observation et cette induction de M. Réville ne peuvent que surprendre des historiens. L'analyse que nous allons faire des

1. Réville, p. 9. — M. Struckmann, p. 49, rapporte les diverses interprétations que les critiques protestants ont données de la doctrine de Justin. Ebrard (1845) tient pour le symbolisme calviniste, Semisch (1840) pour l'impanation luthérienne, Passons, Steitz (t. IX, p. 429-443) est pour une conversion simplement dynamique des éléments. Loofs (art. *Abendmahl*, de la *Realencyklopaedie* de Hauck, t. I (1896), p. 41) croit que pour Justin le Logos s'unit au pain et au vin comme dans l'incarnation il s'est uni à la chair, et l'on a ainsi une « Assumptionstheorie » impliquant une conversion réelle, mais dynamique, des éléments. Harnack (*Dogmengeschichte* 4, t. I, p. 234) va beaucoup plus loin dans le sens catholique : « On ne peut pas méconnaître que Justin a présupposé l'identité, miraculeusement produite par le Logos, du pain eucharistié et du corps assumé par lui. » Mais il] voit dans cette doctrine une influence des « Mystères grecs »! Un autre groupe de critiques protestants (Kahnis, Neander, Baur, Weizsäcker) découvrent que Justin a vu dans l'eucharistie une nouvelle incarnation. Au sujet de ces divergences d'interprétation, en général, Loofs, art. *Abendmahl*, p. 38-39, écrit : « L'histoire de la Cène est une vraie histoire de la passion (*Leidensgeschichte*), une des sections les plus affligeantes de l'histoire des dogmes. S'occuper de l'histoire de la Cène est chose tout à fait stérile, si on la considère du point de vue des disputes du XVIe siècle ». Il est vrai que l'adogmatisme et le moralisme protestants du XXe siècle ne sont guère des présuppositions plus favorables à l'intelligence des vieux textes chrétiens.

éléments fournis par la description de saint Justin montrera, en effet, si pour lui la signification de l'eucharistie est nette et didactiquement exprimable.

Observons d'abord que les articles de sa foi appartiennent à la foi de tous et n'ont rien d'une spéculation personnelle. La masse des chrétiens non cultivés, les *simpliciores,* reçoivent la même catéchèse que lui-même a reçue et reproduit ici : ensemble, ils ont « appris le vrai » : ensemble, ils sont « conservateurs des préceptes », conservateurs de la tradition conforme à ce que le Christ a enseigné, τὰ δεδιδαγμένα ἐδιδάχθημεν, ταῦτα χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν. En peu de passages sont plus souvent répétées les expressions qui marquent le caractère traditionnel de la foi.

Le mot *eucharistie* a ici deux emplois. — Il désigne premièrement l'acte de remercier Dieu, de lui rendre grâces[1]. Jésus à la cène a pris du pain et a rendu

1. Le verbe εὐχαριστεῖν est employé usuellement en grec à cette époque pour exprimer la gratitude envers les dieux. Un soldat aveugle, Valerius Aper, a été guéri de sa cécité par l'emploi d'un collyre. Il remercie le dieu du temple d'Esculape de l'île du Tibre à Rome : « ... Il a recouvré la vue, il est venu et il a remercié publiquement le dieu. καὶ ἀνέβλεψεν καὶ ἐλήλυθεν καὶ ηὐχαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ. » Cité par A. Deissmann, *Licht vom Osten* Tubingen 1908, p. 89. Cet ex-voto peut être contemporain de saint Justin. De la même époque, dans un papyrus du Faioum, lettre du soldat égyptien Apion à son père Epimachos : la compagnie est en Italie, la traversée d'Egypte en Italie a été périlleuse, le pieux Apion rend grâce à Sérapis d'avoir échappé au naufrage : Εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεραπιδι ὅτι μου κινδευνεύσαντος εἰς θάλασσαν ἔσωσε εὐθέως. Deissmann, p. 118. — Même emploi chez Philon, pour qui εὐχαριστία désigne la reconnaissance de l'homme pieux envers Dieu. Le feu jamais éteint du temple de Jérusalem est le symbole de la reconnaissance : τὸ σύμβολον τῆς εὐχαριστίας ἡ ἱερὰ φλὸξ ζωπυρείσθω καὶ ἀεὶ ἄσβεστος ἔστω. *De sacrificantibus*, éd. Mangey, t. II, p. 254. — Pour la Bible grecque, voyez *Judith*, viii, 25 (εὐχαριστήσωμεν κυρίῳ τῷ θεῷ); *II Mac.* i, 11 (εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ [= τῷ θεῷ]); *id.* x, 7; xii, 31; *Sap.* xviii, 2. Pour εὐχαριστία, *II Mac.* ii, 27; *Sap.* xvi, 28. Voyez

grâces, il a pris une coupe et il a rendu grâces. Ainsi font les chrétiens. Le président de leur assemblée liturgique rend grâces : εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται (*Apol.* LXV, 3), εὐχαριστήσαντος τοῦ προεστῶτος *id.* 5). Il rend grâces à Dieu de la création du monde et de la rédemption (*Tryph.* XLI, 1). En ce sens, le mot eucharistie est congénère du mot prière : le président met fin aux prières et à l'eucharistie, συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν *Apol.* LXV, 3), car c'est lui qui prononce les prières et les eucharisties. εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει LXXII, 5 . εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι (*Tryph.* CXVII, 2 [1]. Prononcer l'eucharistie se dit εὐχαριστεῖν (*Apol.* LXV, 5 : *Tryph.* LXX, 4). Le verbe εὐχαριστεῖν s'emploie au passif pour désigner l'élément sur lequel on a prononcé la prière d'action de grâces : on prend part au pain eucharistié, μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου *Apol.* LXV, 5 , à la nourriture eucharistiée, εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν LXVI, 2 , τὰ εὐχαριστηθέντα (LXVII, 5 . — Le mot *eucharistie* a un sens plus spécial. Justin écrit : l'eucharistie du pain et de la coupe (ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, *Tryph.* CXVII, 1 , désignant ainsi l'acte par lequel le pain et la coupe sont eucharistiés. Et il écrit aussi : le pain de l'eucharistie (τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας.

une note posthume de Hort intitulée « Εὐχαριστία εὐχαριστεῖν » dans le *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 594-598.

1. Rapprochez *Apolog.* XIII, 1. Les chrétiens ne sont pas des athées, ils adorent le créateur de cet univers, λογῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πάσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, κτλ. Comparez Philon, *De monarchia*, II, éd. Mangey, t. II, p. 227 : τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχας καὶ θυσίας ἐπι ελεῖν, ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων οὐ μόνον ὑπὲρ ἁπάντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρὸς τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται.

θυσία] τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, *Tryph.* XLI, 1. Enfin, dans une forme plus elliptique et déjà consacrée par l'usage chrétien, le pain et le vin eucharistiés portent le nom d'eucharistie : ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία (*Apol.* LXVI, 1)[1].

Le baptisé est seul admis à se nourrir de cet aliment. De même que le Sauveur a partagé le pain et le vin de la cène avec ses seuls apôtres, ainsi on ne distribue l'eucharistie qu'aux baptisés. — Si l'eucharistie est un aliment réservé aux seuls initiés, elle n'est pas pour autant un rite secret, un mystère comparable à celui des cultes fermés des païens. Justin ne connaît pas d'arcane chrétien. La foi à l'eucharistie n'est pas un article ésotérique de la doctrine chrétienne : « On doit le constater, afin de reconnaître dès le début qu'il ne faut pas chercher de ce côté la genèse » de la liturgie eucharistique[2]. — Seul est admis à la communion celui qui « croit vraies les choses pour nous enseignées », et qui a été baptisé, et « qui vit comme le Christ a prescrit » de vivre. Ces derniers mots suggèrent que quiconque ne vit pas ainsi se voit interdire la communion : dès le temps de Justin, dirons-nous, le droit d'exclure le chrétien indigne de la participation à l'eucharistie est en vigueur.

L'institution de l'eucharistie est par saint Justin rapportée à Jésus. Justin ne l'affirme pas au nom d'une tradition immémoriale, non écrite : il cite ses témoins, les apôtres, lesquels attestent dans les

1. Cf. ORIGEN. *Contra Cels.* VIII, 57 (éd. KOETSCHAU, p. 274) : ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος.
2. RÉVILLE, p. 10.

mémoires qui sont d'eux (ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν) et qui sont appelés évangiles (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). Justin dit : les apôtres. C'est une allusion à l'axiome qui fait reposer la foi sur le triple témoignage des prophètes, du Christ, des apôtres, ces derniers nous garantissant les dits et les actes du Christ. Parlant ailleurs plus précisément, Justin mentionnera « les mémoires (ἀπομνημονεύματα) rédigés par les apôtres du Christ et par ceux qui suivirent les apôtres » [1], allusion à Marc et à Luc qui n'étaient pas apôtres.

Justin a connu nos trois premiers évangiles canoniques, et aussi l'évangile de saint Jean : que si les citations évangéliques faites par Justin ne sont jamais rigoureusement littérales, ni donc textuellement retrouvables dans nos évangiles canoniques, ce défaut n'est pas particulier à Justin, mais est tout aussi prononcé chez Clément d'Alexandrie [2]. On pourra, après cela, ne pas attacher d'importance à la remarque de M. Réville que les paroles attribuées par Justin au Christ à la cène ne se retrouvent textuellement dans aucun de nos évangiles actuels; moins encore à la supposition que Justin lisait l'histoire évangélique dans une rédaction analogue, mais non identique, à celle des Synoptiques, et que l'on aurait, grâce à Justin, au moins pour l'institution de la cène, une relation prise à un évangile perdu. Pour pouvoir affirmer l'existence de cet

1. *Tryph.* CIII, 8. Justin emploie le mot classique de « mémoires », pour être mieux compris des lecteurs au fait de la culture grecque, comme ceux auxquels il adresse son Apologie.

2. T. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons* (Leipzig 1904), p. 34. J. LEIPOLDT, *Geschichte des N. T. Kanons* (Leipzig 1907), p. 129-130. Cf. L. FEDER, *Justins Lehre* (Freiburg 1908), p. 248.

évangile perdu, il faudrait une base d'observation autrement large et résistante que les citations évangéliques de Justin, il faudrait que le caractère de ces citations n'eût d'autre explication que dans l'hypothèse d'une source singulière et disparue : il n'en va pas ainsi.

En ce qui concerne simplement le récit de la cène, si une source était à supposer, il suffirait de penser à la liturgie et au récit que toute liturgie eucharistique devait contenir de la cène, récit traditionnel et plus ou moins indépendant des Synoptiques. Au temps de Justin et dans toute la catholicité, on lisait dans les assemblées liturgiques nos quatre évangiles [1], mais aussi bien on célébrait l'eucharistie qui était une répétition de la cène, et en quelque sorte un évangile oral. Justin atteste, en même temps que la réception des quatre évangiles, le langage de cette liturgie eucharistique, et son attestation ne vaut pas pour Rome uniquement, mais pour la chrétienté en général. Où l'on voit combien formées et reçues étaient les expressions de la foi traditionnelle relatives au fait de l'institution de l'eucharistie.

Les éléments qui servent à l'eucharistie sont du pain et du vin coupé d'eau. Il n'y a plus lieu de s'arrêter à la théorie qui, un instant, a voulu faire de Justin un aquarien [2]. Justin est le premier qui insiste sur l'usage de n'user pour l'eucharistie que d'un vin

1. Zahn, *loc. cit.* Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 682-683.

2. Réville, p. 11-12. Cette théorie a été proposée par Harnack, *Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin* (Leipzig 1891). Voyez A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten* (Mainz 1903); Struckmann, p. 47; Goguel, p. 275-277, et notre article « Aquariens » du *Dictionnaire d'archéologie* de Dom Cabrol.

coupé d'eau : il aura voulu peut-être par ce détail, sur lequel il appuie, faire ressortir la simplicité et la tempérance du « banquet » chrétien, pour mieux l'opposer aux orgies païennes [1].

L'eucharistie est célébrée chaque dimanche, « le jour dit du soleil ». Justin adressant son Apologie au grand public païen ne peut employer que le nom païen du dimanche : l'expression chrétienne de κυριακὴ ἡμέρα serait pour eux inintelligible [2]. De même, il désigne le sabbat sous le nom de « jour de Kronos » [3]. Justin ne parle pas de célébration quotidienne de l'eucharistie. Il ne détermine pas non plus l'heure où le dimanche elle se célèbre [4].

L'eucharistie n'est pas un banquet. Elle fait partie du culte dominical célébré en commun par les chrétiens sous la présidence de celui qui est le premier de la communauté. Il ne faut pas chercher d'agapes dans la liturgie eucharistique de Justin, car il n'y en a pas [5]. L'eucharistie fait partie d'une réunion qui

1. J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlin 1903), p. 235.

2. L'expression κυριακὴ ἡμέρα se retrouve dans *Apoc.* I, 10, dans Ignat. *Magnes.* IX, 1, dans *Euangel. Petri*, 35 (Nestle, *N. T. gr. suppl.* p. 70). L'adjectif κυριακός pour les Romains signifiait « impérial », parce que κύριος, qui s'appliquait aux dieux, s'appliquait aux empereurs. Deissmann, p. 256.

3. *Apol.* LXVII, 7 : τῇ μετὰ τὴν κρονικὴν ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα.

4. M. C. art. « Coena » du *Dictionn. des Antiq.* de Daremberg, p. 1277 : « Le dîner, *cena*, [chez les Romains] avait lieu à la fin de la journée, dans le sens que les Romains donnaient à ce mot, c'est-à-dire vers la neuvième ou dixième heure... Dîner à une heure moins avancée s'appelait *cenare de die*, et était considéré comme peu convenable. » A ce compte, l'eucharistie n'aurait pas été célébrée avant trois heures de l'après-midi.

5. Réville, p. 13. Autant O. Holtzmann, « Das Abendmahl im Urchristentum » dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, t. V (1904), p. 116, et Goguel, p. 317. Le témoignage de Justin doit être considéré comme décisif en faveur de la thèse de la non-existence de l'agape au IIe siècle.

commence par la lecture des « mémoires des apôtres » et des « écrits des prophètes » : un lecteur[1] lit donc à haute voix les évangiles ou les prophéties (entendons par prophéties l'Ancien Testament en général, qui est en un certain sens tout entier prophétique). Puis celui qui préside (ὁ προεστώς) fait une homélie. Après quoi vient la célébration de l'eucharistie confiée à celui qui préside[2], et qui est assisté de ses diacres. — Par une étrange lacune, M. Réville se tait sur le rôle de celui qui préside, comme s'il tenait pour sans intérêt cette apparition de la hiérarchie dans la liturgie. Elle est, au contraire, une donnée singulièrement importante. Dans l'assemblée chrétienne décrite par Justin, il y a le λαός, et il y a le προεστὼς τῶν ἀδελφῶν, puis, entre le peuple et son chef, des διάκονοι. Le προεστώς est celui qui préside les frères, c'est-à-dire l'église locale, et qui la préside habituellement : cet office suppose que qui l'exerce est digne de l'exercer[3]. Le προεστώς prononce la prière seul, et le peuple répond *Amen*. Il fait l'homélie, commente la leçon, morigène les frères. On lui remet les offrandes à distribuer aux pauvres. Appelons-le par son nom : c'est l'évêque[4]. — Le président rend grâces à Dieu « autant qu'il peut » et

1. *Apolog.* LXVII, 4 : εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος. S'agit-il de l'office de lecteur? C'en serait la plus ancienne attestation, car le premier qui parle explicitement de l'office des lecteurs est Tertullien (*De praescr.* 41).

2. Justin dit « président », comme il disait « mémoires » et « jour du soleil ». Tertullien emploiera la même manière : « Eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu quam *praesidentium* sumimus ». *De corona*, 3. Cf. *De ieiun.* 17.

3. *Tryph.* CXVII, 2 : εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι.

4. HOFFMANN, p. 231. GOGUEL, p. 268.

« abondamment[1] ». Justin, en effet, suggère que la prière eucharistique est un développement oratoire où l'inspiration de l'officiant peut se donner libre cours[2].

M. Réville part de là pour inférer que « le rite n'est pas encore fixé dans une forme liturgique stéréotypée ». Si M. Réville a voulu dire que l'eucharistie en tant qu'effusion d'action de grâces n'était pas fixée dans un texte immobile comme l'actuel canon romain de la messe, on peut lui accorder que Justin le donne à entendre ainsi. Mais que la confection de l'eucharistie n'eût rien de constant, de traditionnel, et ne se traduisît pas en une *actio* partout reconnaissable, qui le croira? Saint Irénée rapporte que Polycarpe, évêque de Smyrne, étant venu à Rome au temps du pape Anicet (ce devait être au début de 155), Anicet fit célébrer l'eucharistie par Polycarpe pour lui faire honneur[3]. Pareille avance de l'évêque de Rome aurait été impossible, si l'évêque de Smyrne avait célébré l'eucharistie en une forme inouïe des chrétiens de Rome. Or c'est le temps où Justin publiait son Apologie.

* * *

Nous sommes ici au nœud de la théorie que nous discutons. Pour M. Réville, en effet, l'eucharistie a

1. *Apolog.* LXV, 3 : εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. LXVII, 5 : ὁ προεστὼς εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει.

2. Voyez sur la part de l'inspiration personnelle dans la prière eucharistique primitive, les observations de Dom CAGIN, *L'Eucharistia canon primitif de la messe* (Paris 1912), p. 22-24.

3. EUSEB. *H. E.* V, 24, 17. — DREWS, *Messe*, p. 702, tire de ce fait la même conclusion que nous en faveur de l'unité essentielle de la liturgie eucharistique de Rome et de l'Orient en 150.

été d'abord un repas religieux collectif, d'une extrême simplicité, puisqu'il était essentiellement une fraction du pain, avec ou sans coupe de vin. Le paulinisme aura superposé à cette pratique des premiers jours l'idée que ce repas religieux était une commémoraison de la mort du Christ. Puis, se sera superposée l'idée que le pain et le vin étaient le corps et le sang du Christ. Nous allons voir quelle peine se donne M. Réville pour discerner la conception primitive, la conception pauline, et la conception pagano-chrétienne, comme des stratifications discernables dans la doctrine de Justin.

1° — « L'eucharistie est tout d'abord la manifestation de l'union et de la solidarité qui règnent entre les chrétiens; c'est par excellence un acte de communion. » Ne mange-t-on pas ensemble le pain et le vin qui sont « le fond de l'alimentation quotidienne [1] »? — Quiconque aura lu attentivement le texte de saint Justin, aura retenu que le pain et le vin y sont considérés comme un aliment qui n'a plus rien de vulgaire [2]. Mais cet aliment va-t-il prendre le caractère exclusif d'un repas symbole de l'union des fidèles entre eux? Justin ne le dit nulle part. — Sans doute, les chrétiens se secourent les uns les autres, font des collectes pour leurs frères pauvres : toutefois cette charité mutuelle n'est pas liée à l'eucharistie. Les chrétiens n'ont qu'une assemblée, le dimanche; dans cette assemblée, ils font la collecte qui subviendra aux besoins des indigents de la com-

1. Réville, p. 14.

2. *Apolog.* LXVI. 2 : οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν.

munauté : où la feraient-ils s'ils ne la faisaient pas là à ce moment? La collecte n'est pas plus connexe à l'eucharistie que l'homélie, que la lecture de l'Ancien Testament. — Nous ne nierons pas sans doute que la célébration en commun de l'eucharistie, telle que la décrit Justin, fût une leçon d'unité et la réalisation visible de cette unité : l'eucharistie a un aspect social[1]. Mais faire de cet aspect une survivance du caractère essentiel et primitif de l'eucharistie, n'est-ce pas prendre l'accessoire pour le principal? Justin du moins n'a pas un mot qui prête à cette induction.

M. Réville suppose à saint Justin une autre idée essentielle à rattacher à l'eucharistie, l'idée d'une action de grâces. Mais aussitôt il fait de cette action de grâces une sorte de *Benedicite*, une bénédiction de la table : « Le rite est un dérivé du repas religieux, l'acte religieux s'est développé, tandis que le repas se réduisait à une cérémonie représentative ». N'allons pas si vite. — Justin distingue deux sortes de prières : des εὐχαί et des εὐχαριστίαι, par les premières on demande, par les secondes on remercie. L'action de grâces est liée à la fraction du pain pour cette première raison, exprimée par Justin, que le Sauveur, avant de rompre le pain et avant de passer la coupe, a rendu grâces (εὐχαριστήσας). Cette action de grâces du Sauveur à la cène était-elle une sorte de *Benedicite* conforme à l'usage des repas juifs? Elle ne l'est sûrement plus pour Justin d'accord apparemment avec la tradition liturgique : elle est une

1. Cet aspect social est bien mis en valeur par Harnack. *Mission und Ausbreitung* (Leipzig 1906), t. I, p. 366.

prière solennelle, prononcée en solo par le chef de la communauté, prière à laquelle le peuple s'associe par l'*Amen* final, prière prolongée et vraiment centrale. Cette prière n'a pas pour fin de remercier Dieu du pain quotidien, ni du pain et du vin qui seront la matière de la communion des fidèles, ni même des offrandes surérogatoires que les fidèles ont apportées : elle embrasse toutes les œuvres divines, nommément la création et la rédemption, dont elle remercie Dieu par son fils Jésus Christ et par l'Esprit saint. Prononcer cette prière s'appelle εὐχαριστεῖν[1]. — D'où vient que la fraction du pain est attachée à cette action de grâces, sinon que la fraction du pain dans la perspective de Justin n'est pas seulement un repas, une communion, mais une offrande que les chrétiens font à Dieu, une προσφορά, une θυσία en soi, une εὐχαριστία muette conjointe à l'εὐχαριστία parlée? Dans son action de grâces parlée, le chef de la communauté résume tous les bienfaits de Dieu, en retour de quoi les chrétiens offrent à Dieu le sacrifice pur qu'ils peuvent lui offrir. Nous voilà bien loin de l'idée de repas et de *Benedicite*[2].

1. Dom Cagin, p. 130-131.

2. Dans *Eucharistie*[3], p. 144-146, j'ai noté ce caractère de θυσία reconnu par Justin à l'eucharistie, et j'ai rappelé là même que M. Harnack *Dogmengeschichte*[3], t. I, p. 200-201 considérait cette idée de θυσία eucharistique comme antérieure à Justin et comme « une création des églises ». Supposé cette considération exacte (on entend bien que nous ne consentons pas à voir dans la conception sacrificielle de l'eucharistie une « création des églises »), M. Harnack estime que le sacrifice eucharistique dans son essence n'est rien qu'un sacrifice de prière, « ein Gebetsopfer », assertion que M. Wieland *Mensa und Confessio*, München 1906, p. 51) a reprise à son compte. Nous ne la croyons pas justifiée : les expressions τὸν ἄρτον ὃν παρέδωκε ποιεῖν, τὸν ἄρτον ὃν παρέδωκεν εἰς ἀνάμνησιν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, donnent à comprendre que la prière prononcée

2° — « Le pain de l'eucharistie, poursuit M. Réville, est un souvenir de la souffrance du Christ, de son incarnation, la coupe un souvenir de son sang. » M. Réville renvoie aux textes que nous avons cités du Dialogue avec Tryphon, trois textes « d'une construction difficile, dit-il, qui trahit le caractère encore inorganique de la pensée de Justin ».

La pensée de Justin, au contraire, nous paraît très ferme, si on veut bien tenir compte de l'idée de προσφορά que nous avons dégagée. La προσφορά ou offrande de farine du *Lévitique* est « la figure (τύπος) du pain de l'eucharistie, [pain] que le Seigneur nous a prescrit d'offrir (ποιεῖν) en souvenir εἰς ἀνάμνησιν de la passion qu'il a soufferte » pour nous délivrer du péché, « afin que, en même temps, nous rendions grâces à Dieu de la création du monde » (XLI, 1). Plus loin, il s'agit du « pain que notre Christ nous a prescrit d'offrir (ποιεῖν) en souvenir de ce qu'il a été passible, et de la coupe qu'il a prescrit d'offrir (ποιεῖν) en souvenir de son sang » (LXX, 4). Enfin, Justin parle de « l'aliment sec et humide » des chrétiens, « dans lequel est commémorée la passion que souffrit pour eux le fils de Dieu » (CXVII, 3). Ainsi la προσφορά ou offrande du pain est liée au souvenir de la passion soufferte par le Christ, la coupe au souvenir du sang répandu par lui : l'incarnation est introduite ici comme la condition préa-

cée n'est pas tout, et si elle n'est pas tout, la thèse de Harnack et de Wieland est inadequate, quoi qu'il en soit d'ailleurs du sens de θύειν donné à ποιεῖν. Sur ce dernier point, voir C. Gore, *The body of Christ* (London 1901, p. 312-315, qui ne croit pas que dans le N. T. ποιεῖν ait une signification sacrificielle. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte* ³, t. I, p. 232. Kattenbusch, art. « Messe », p. 673, de la *Realencycl.* de Hauck.

lable de la passion, le Christ ayant souffert parce qu'il était chair. L'expression εἰς ἀνάμνησιν est prise à saint Luc et à saint Paul. Il ne faut pas faire dire à saint Justin que le pain est un souvenir, une façon de symbole : le pain est « fait », c'est-à-dire offert à Dieu, en souvenir de la passion. La valeur sacrificielle de l'offrande présuppose la chose sacramentelle que nous allons voir qu'elle est.

On nous dira : L'idée de sacrifice appliquée au rite chrétien l'a été sous l'influence du texte de Malachie (I, 11) : « *Ab ortu enim solis usque ad occasum... in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda...* » (θυμίαμα προσάγεται... καὶ θυσία καθαρά). Ce texte, en effet, est considéré déjà par Justin comme une prophétie de l'eucharistie (*Tryph.* XLI, 3). Mais on n'a pas là la preuve que le texte prophétique a suggéré que l'eucharistie était une θυσία, pas plus qu'il n'a suggéré qu'elle était un θυμίαμα. Et il est plus naturel de penser que l'eucharistie était déjà considérée comme une θυσία καθαρά, une *oblatio munda*, un sacrifice, quand on s'est avisé que Malachie l'avait prophétisé. Malachie aura confirmé, mais non suggéré.

A plus forte raison n'acceptons-nous pas pour Justin l'assertion que l'idée que le pain et le vin soient chair et sang du Christ « est évidemment une des choses qu'il ne lui paraît pas possible de rejeter, mais sur lesquelles il préfère ne pas insister[1] ». M. Réville prête à Justin la mentalité d'un protestant à tendance libérale mal à l'aise dans l'orthodoxie.

1. RÉVILLE, p. 17.

3° — « Le pain et le vin de l'eucharistie ne sont pas une nourriture vulgaire : ils sont chair et sang du Christ. » Nous attendions avec curiosité M. Réville[1] à cette affirmation si catégorique du réalisme de saint Justin. Il avoue ne pas comprendre pourquoi et comment un acte rituel qui est une « commémoration » de l'incarnation et de la passion, — c'est-à-dire une façon de symbole, — « peut être conçu en même temps comme une sorte de réincarnation perpétuelle, c'est-à-dire comme un renouvellement : ces deux notions s'excluent réciproquement ». — C'est oublier d'abord que nulle part Justin ne présente le pain et le vin comme un symbole commémoratif : nous avons déjà relevé l'inexactitude de ce donné[2]. La contradiction dénoncée n'en est donc pas une.

Qu'est-ce ensuite que ce pain et ce vin que nous offrons en souvenir de la passion? Remarquons l'insistance de Justin à en appeler ici à l'enseignement du Sauveur et des apôtres : le Christ a prescrit d'offrir (παρέδωκεν), les apôtres ont prescrit à leur tour (παρέδωκαν), et n'oublions pas la nuance du mot (παραδίδωμι, παράδοσις) : les chrétiens professent sur l'eucharistie ce que l'enseignement traditionnel leur apprend ἐδιδάχθημεν. Justin prendrait-il tous ces points d'appui, s'il avait à décrire un rite qui ne serait qu'un symbole? Mais non, ce pain n'est pas du pain ordinaire, ce breuvage n'est pas un breuvage ordinaire, car l'aliment eucharistié est la chair et le sang de Jésus qui était chair et sang[3]. On souhaiterait

1. Réville, p. 17.
2. Autant Kattenbusch, *Messe*, p. 674.
3. Struckmann, p. 61, rappelle, à ce propos, un argument excellent

difficilement un énoncé plus net du dogme eucharistique considéré comme l'équation du pain et du vin à la chair et au sang du corps historique du Christ[1].

Cette équation[2] est si peu un symbolisme que Justin croit devoir en donner une explication analogique prise à l'incarnation : « De la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, le Christ a eu une chair et du sang, ainsi l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui, est la chair et le sang de ce Jésus fait chair. » Justin énonce que le Sauveur a eu une chair et du sang pour notre salut (pour pouvoir nous sauver par sa passion, et que Jésus a été fait

du cardinal Bellarmin. Ou Justin pouvait dire que la chair du Christ mangée par les chrétiens était une simple figure, ou il ne le pouvait pas. S'il le pouvait, quelle maladresse est donc la sienne de n'avoir pas prononcé le mot qui suffisait à faire tomber tous les abominables soupçons qui pesaient sur l'eucharistie dans l'opinion païenne à laquelle Justin adresse son Apologie?

1. M. Scheel, art. *Abendmahl*, p. 69, de l'encyclopédie de Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (t. I, 1908), énonce que « réalisme » et présence réelle du vrai corps du Christ ne sont devenus termes équivalents qu'au temps de saint Jean Damascène, parce que, antérieurement, on pouvait être réaliste en parlant de l'eucharistie « sans affirmer la présence réelle théoriquement ». Comprenne qui pourra cette incohérence prêtée par M. Scheel aux chrétiens des sept premiers siècles! — M. Loofs, *Abendmahl*, p. 44, accorde que dès le second siècle on tenait le pain et le vin de l'eucharistie comme étant « en un sens quelconque » le corps et le sang du Christ, mais pour autant il n'y avait pas de dogme eucharistique. Comme si des formules aussi nettes que Τοῦτό ἐστιν... et Τοῦτο ποιεῖτε étaient vides de toute affirmation! Et comme si Justin n'énonçait pas au sujet de l'eucharistie un véritable article de foi!

2. Le terme *équation*, que nous employons ici et que nous emploierons ailleurs encore, est un terme dont se sert M. Revilie pour désigner la proposition : *Hoc est corpus*, ou, comme il dit, pain = corps du Christ (p. 103). Ailleurs cependant ainsi p. 155 il appelle cette équation une *assimilation*. Et l'on voit la l'élasticité inquiétante du terme *équation*. A parler rigoureusement, il est impropre, car la proposition *Hoc est corpus*, pour nous théologiens catholiques, n'est pas une équation, mais une identité.

chair par le Verbe de Dieu, διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς[1]. Il a eu une chair et du sang, ceci contre les Docètes qui ne voudraient lui attribuer qu'un fantôme de corps. Il a eu cette chair et ce sang par le Verbe de Dieu. Et de même par un discours de prière[2], lequel vient de lui, l'aliment eucharistique est chair et sang de l'Incarné.

L'expression δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ désigne la prière d'action de grâces, εὐχαριστία, décrite par Justin. M. Struckmann fait observer que cette prière liturgique vient de Jésus, puisque Jésus a rendu grâces sur le pain et sur la coupe de la cène. Il ajoute aussitôt, avec M. Renz, qu'il n'est pas douteux que Justin ait pensé aux paroles de l'institution comme à l'élément essentiel et opérant de cette prière sur le pain et sur la coupe[3].

Justin achève l'énoncé de sa foi eucharistique en

1. Le sens de λόγου θεοῦ, Verbe de Dieu, est assuré par la confrontation avec *Apol.* XXXIII, 6, et telle est l'interprétation la plus générale au témoignage de Struckmann. Voyez Edm. Bishop, dans Dom Connolly, *The liturgical homilies of Narsai* Cambridge 1909), p. 158-163.

2. Le sens de εὐχῆς λόγου, discours de prière, est assuré par la confrontation avec *Apol.* XIII, 1 : λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας. R. Buchwald, « Die Epiklese in der römischen Messe », dans *Weidenauer Studien* (Weidenau 1906), p. 25.

3. Struckmann, p. 55. F. Renz, *Opfercharakter der Eucharistie* (Paderborn 1892), p. 51. Drews, *Untersuchungen*, p. 74 : « Er muss vielmehr an ein ganz spezielles Wort, von Jesus her überliefert, das im Abendmahlsgebete vorkam, gedacht haben. Und das können nur die Einsetzungsworte gewesen sein. Sonach ist also Justin der Ueberzeugung, dass die Einsetzungsworte weihende Kraft haben. Man wird sich aber hüten müssen, diesen Gedanken zu pressen. » H. B. Swete, « Eucharistic belief in the second and third centuries », *Journal of theological studies*, t. III (1902), p. 170, s'accorde avec M. Struckmann : « As our Lord was made Flesh by the Divine Word, so the word which issues from Him, when invoked by the prayer of the Church, makes the Bread and Cup to be His Flesh and Blood ». Le sentiment de Struckmann est combattu par Buchwald, p. 27-28.

disant que de cet aliment eucharistié notre sang et nos chairs sont nourris, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν. M. Réville écrit : « Il nous est très difficile de nous remettre dans la mentalité d'un esprit habitué comme Justin à vivre dans l'allégorie et la typologie perpétuelle[1] ». A ce compte, M. Réville devrait être satisfait, car ici Justin ne sacrifie en rien à son goût pour les figures : le sang et la chair qu'il retrouve dans le pain et le vin ne sont pas un sang symbolique, une chair symbolique. — M. Réville insiste pour que le pain et le vin soient chair et sang au figuré : « C'était tout simplement [pour Justin] un changement de valeur ». On estimait chair ce qui était pain. Alors, dirons-nous, quelle raison avait Justin de comparer l'eucharistie à l'incarnation? de voir dans l'eucharistie une œuvre divine? Où est le miracle physique dans un changement de valeur? — Allons jusqu'au bout de la pensée de Justin : Nos chairs sont nourries κατὰ μεταβολήν de la chair du Christ incarné. Qu'est-ce que cette μεταβολή[2]? « Cette nourriture se transforme en chair et sang des fidèles par la digestion », écrit M. Réville. Le fidèle mange du pain, qu'il croit figure du corps du Christ, et il digère ce pain! En réalité, comme l'ont mieux vu Weizsäcker et Loofs, notre chair est nourrie « en vue de la transformation », en ce sens qu'elle tire de cette nourriture un principe de transformation de son être, un principe d'immortalité[3]. Allusion à *Ioa.* VI, 54 :

1. Réville, p. 18.

2. Comparez *Apolog.* XIII, 2, où changement des saisons est dit μεταβολαὶ ὡρῶν.

3. Weizsaecker (dans un article sur la théologie de Justin des *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XII), cité par Loofs, p. 41. Cette

« Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour ». Rencontre avec saint Ignace d'Antioche pour qui l'eucharistie est un remède d'immortalité (φάρμακον ἀθανασίας, *Eph.* xx, 2). L'eucharistie, en effet, n'est pas considérée par Justin à part de l'incarnation, dont elle est une application, une suite, une consommation : la guérison, l'immortalisation de notre être nous est value par l'incarnation et communiquée par l'eucharistie[1].

* * *

Nous voudrions conclure de la discussion qui précède que la doctrine de Justin n'est pas la juxtaposition de trois conceptions hétérogènes, l'une chrétienne primitive, l'autre pauline, la troisième pagano-chrétienne : M. Réville, pour le donner à croire, est obligé d'altérer la valeur relative des données de la description de Justin, de réduire à rien l'attestation si ferme chez Justin de l'institution de l'eucharistie par le Christ, et surtout de l'affirmation si énergique du réalisme sacramentel de la chair et du sang eucharistiques. Ce réalisme est pourtant le centre de la foi eucharistique de Justin, et ce réalisme procède de la

interprétation est acceptée par Goetz, p. 296; par Steuckmann, p. 57-59.

1. Voyez dans Thomassin, *Dogmat. theologic. De incarnatione*, lib. X, cap. XXXI, 4-15 (éd. Paris 1680, p. 766-771), le développement de cette thèse : « Est plane Eucharistia cibus immortalitatis non in animam tantum, cui et nobiliorem aeternat vitam, sed et in corpus propagandae. » Thomassin cite à l'appui saint Irénée, saint Hilaire, Optat, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Al. etc. Rapprochez S. Thom. *Summa theol.* III^{a}, q. 79, a. 2.

volonté, comme dit M. Harnack, « d'être en règle avec les prodigieuses paroles traditionnelles de l'institution [1] ».

Cette conclusion ne nous suffirait pas.

Que l'on veuille bien énumérer les données de la description qui précède, on y retrouvera comme les thèses d'un bref traité de l'eucharistie : — 1° la thèse de l'institution de l'eucharistie par le Christ à la dernière cène, thèse établie par le témoignage des évangiles ou mémoires des apôtres; — 2° la thèse de la valeur commémorative de la liturgie par laquelle les chrétiens célèbrent à leur tour la cène du Seigneur; — 3° la thèse du ministre de cette célébration, qui est ὁ προεστώς, le président assisté de ses diacres; — 4° la thèse de l'admission à la communion des seuls fidèles qui vivent conformément aux préceptes du Christ; — 5° la thèse de ce que l'École appellera la « matière » de l'eucharistie, à savoir du pain, du vin, du vin coupé d'eau; — 6° la thèse de ce que l'École appellera la « forme » de l'eucharistie, à savoir ὁ εὐχῆς λόγος ὁ παρ᾽ αὐτοῦ; — 7° la thèse de l'efficacité de ces paroles, puisque cette efficacité est comparée à celle du Verbe de Dieu produisant l'incarnation; — 8° la thèse de la présence réelle, puisque l'aliment eucharistié est la chair et le sang de Jésus fait chair; — 9° la thèse de la conversion du pain et du vin en la chair et le sang du Christ [2]; — 10° la thèse de l'effet de la communion

1. Harnack, *Dogmengeschichte* [4], t. I, p. 233. Cf. Loofs, *Abendmahl*, p. 43.

2. Insistons. L'action du ministre dans la confection du sacrement est exprimée par le verbe εὐχαριστεῖν : parce que Justin emploie ce verbe au passif (εὐχαριστηθεῖσα τροφή), on peut dire que Justin donne au verbe εὐχαριστεῖν, non seulement sa signification intran-

dans le communiant. Je ne crois pas qu'il y ait un seul dogme chrétien dans l'œuvre de Justin qui soit présenté avec une analyse plus poussée et plus complète que celui de l'eucharistie.

sitive classique (εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ), mais en outre, et c'est un emploi dont Justin est le premier témoin, une signification active (εὐχαριστεῖν τὸν ἄρτον). Ainsi le ministre eucharistie le pain, il fait le pain eucharistie, il fait que le pain eucharistie soit ce qu'il n'était pas, c'est-à-dire la chair de Jésus fait chair, la chair qui a été celle du Verbe dans son incarnation. Voilà bien le dogme de la présence réelle et la présence réelle posée comme *terminus ad quem* de l'action du ministre. — Dès que le pain et le vin ont été eucharistiés, ils prennent un nom nouveau, ils sont appelés eucharistie, c'est à savoir chair et sang du Christ, et il n'est plus question de leur essence de pain et de vin, sinon pour dire que ce pain et ce vin n'est plus du pain vulgaire ou un breuvage vulgaire. Justin dit expressément : De la manière dont le Verbe en s'incarnant a eu chair et sang, c'est-à-dire par un acte de la toute-puissance divine, ce pain et ce vin *est* la chair et le sang du Verbe incarné : ce pain n'est donc plus pain, ce vin n'est donc plus vin, puisque ce pain et ce vin *est* maintenant autre chose et une chose aussi réelle et surnaturelle que l'incarnation. Cette transition métaphénoménale d'une réalité à une autre est proprement la conversion ou transsubstantiation : Justin n'a pas les termes, mais il a la chose.

§ 2. — HERMAS ET PLINE

On peut passer rapidement sur des témoignages moindres[1].

D'abord le *Pasteur* d'Hermas. Constatation décevante, ce long écrit romain ne contient « pas la moindre allusion à l'eucharistie[2] ». Hermas emploie le mot εὐχαριστεῖν trois fois[3], ces trois fois au sens de remercier, sans aucun rapport avec la liturgie.

Dans un autre passage, le Pasteur mystique appa-

1. Nul ne s'étonnera que nous ne mentionnions pas, parmi les textes primitifs, celui qui se lit dans la *Passio sancti Andreae apostoli*, 6 (éd. BONNET, *Acta apost. apocr.* II, 1898, p. 13) : « Andreas respondit : Omnipotenti Deo, qui unus et verus est, ego omni die sacrifico, non turis fumum nec taurorum mugientium carnes nec hyrcorum sanguinem, sed immaculatum agnum cotidie in altare crucis sacrifico, cuius carnes posteaquam omnis populus credentium manducaverit et eius sanguinem biberit, agnus qui sacrificatus est integer perseverat et vivus, et cum vere sacrificatus sit et vere carnes eius manducatae sint a populo et vere sanguis eius sit bibitus, tamen ut dixi integer permanet et immaculatus et vivus. Aegeas [*le proconsul*] dixit : Quomodo potest hoc fieri ? Andreas respondit : si vis discere quomodo potest hoc fieri, adsume formam discipuli, ut possis doceri quod quaeris. » — Cette *Passio* se donne comme une épître des presbytres et des diacres d'Achaïe qui viennent d'être témoins du martyre de l'apôtre. Et ce texte est des plus célèbres et des plus souvent cités (Lanfranc, Yves de Chartres, saint Bernard, Pierre de Blois, saint Thomas, etc. jusqu'au cardinal Billot inclusivement). Cette prétendue épître, qu'on a en grec, mais qui est latine d'original, date du commencement du VI^e^ siècle. J. FLAMION, *Les actes apocryphes de l'apôtre André* (Louvain 1911), p. 27 et 42.

2. RÉVILLE, p. 26.

3. *Vis.* IV, 1, 4; *Sim.* V, 1, 1 et VII, 5.

rait à Hermas pour lui recommander la pratique du jeûne. Le jour où tu jeûneras, ne prends aucune autre nourriture que du pain et de l'eau, mais évalue le prix des aliments que tu aurais mangés si tu n'avais pas jeûné, et donne cet argent aux veuves, aux orphelins, aux indigents : « Si tu observes le jeûne comme je te le prescris, ton offrande sera agréable à Dieu[1] ». L'idée est très biblique que l'aumône est une θυσία agréable à Dieu : saint Paul, remerciant les Philippiens des secours qu'ils lui ont fait parvenir, les assurait que leurs générosités étaient une offrande agréable et plaisante à Dieu. M. Réville croit devoir rapprocher cette expression de celles de Justin parlant de l'eucharistie, et pouvoir conclure que « Justin dit exactement la même chose » qu'Hermas. Nous voyons au contraire des différences. Car Hermas parle d'aumône individuelle, tandis que Justin parle : 1° de la prière liturgique, et 2° de l'offrande du pain et du vin eucharistique. La θυσία d'Hermas est une θυσία par analogie, mais l'offrande du pain et du vin eucharistiés constitue une θυσία véritable.

* * *

La lettre fameuse de Pline le Jeune à Trajan est une attestation de l'eucharistie d'autant plus intéressante que le témoin ici est un païen et un magistrat :

1. *Sim.* v, 3, 8 : ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ θεῷ. Cf. *Phil.* iv, 18 : πεπλήρωμαι δεξάμενος τὰ παρ' ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν εὐάρεστον τῷ θεῷ (emprunt à *Is.* lvi, 7 et à *Prov.* xv, 8). Cf. *Mat.* v, 24 et *I Pet.* ii, 5. *Oracula Sibyllina*, ii, 82 : οὐ θυσίην, ἔλεος δὲ θέλει θεὸς ἀντὶ θυσίης (éd. Geffcken, p. 31).

proconsul en Bithynie (en 112), il a reçu des dénonciations, il a instruit, il fait à l'empereur un rapport sur les faits révélés par l'instruction [1]. Les chrétiens interrogés par Pline ont avoué que « leur faute ou leur erreur se réduisait en somme à ceci, qu'ils avaient l'habitude de s'assembler à jour fixe avant le lever du soleil, et d'adresser tous ensemble un hymne au Christ comme à un dieu... Après quoi ils avaient coutume de se séparer, puis de revenir prendre en commun une nourriture, à vrai dire vulgaire et innocente (*ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium*). Et cela même, ils avaient cessé de le faire après la publication de l'édit », par lequel, conformément aux instructions impériales, le proconsul avait interdit les hétairies.

Les chrétiens qui font à Pline cet aveu concernant le culte chrétien, sont des chrétiens qui ont cessé de l'être depuis trois ans et davantage, quelques-uns depuis vingt ans et plus : tous ont vénéré les statues des dieux et de l'empereur, tous ont maudit le Christ, sur l'invitation du proconsul. Ils avouent qu'ils ont pris part au culte chrétien, lequel comprend à jour fixe (*stato die*) une réunion le matin avant l'aurore (*ante lucem*), et une seconde réunion dont on ne nous dit pas l'heure. Cette réunion est celle où se célèbre l'eucharistie, que ces apostats qualifient d'aliment, *cibum*, qui est le mot même de τροφή que nous avons relevé chez saint Justin.

Pourquoi ajouter aussitôt « *promiscuum tamen et innoxium* »? Par *promiscuum*, on peut entendre une

1. Plin. Iun. *Epistul.* X, 96. Sur l'authenticité incontestable de cette pièce, Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 256-258.

nourriture prise en commun, c'est-à-dire dans une assemblée où hommes et femmes se trouvent réunis, sans que pareille assemblée ait rien d'immoral, « *tamen et innoxium* »[1]. Le mot *innoxium* réfute les fables populaires qui accusaient déjà sans doute les mystères chrétiens de couvrir un crime rituel[2]. Ces fables, si déjà elles avaient cours, n'ont pas été prises au sérieux par Pline.

M. Réville, qui n'a pas su se dégager de la théorie scolaire de l'agape, estime que la donnée essentielle du témoignage de Pline est la distinction qu'il signale de deux réunions, l'une *ante lucem*, l'autre l'après-midi ou le soir : cette seconde réunion est celle des agapes. — Mais où voit-on que cette seconde réunion se tienne le soir? « *Quod essent soliti stato die ante lucem convenire... Quibus peractis morem sibi*

1. Cette interprétation n'est pas la seule possible. En effet. *promiscuum* et *innoxium* ne peuvent se rapporter qu'à *cibum*. Pourra-t-on dire, et la conjonction *tamen* répondre à une proposition concessive sous-entendue : « Bien qu'ils se réunissent pour manger, ils ne mangent cependant qu'une nourriture ordinaire et innocente ». Ecrire *tamen et* pour *attamen* serait une étrangeté chez Pline.

. Lightfoot, *Ignatius* (1889), t. I, p. 52. *Tryphon*, x, 1-2 : « Attaquez-vous aussi notre vie, nos mœurs? Je vous le demande. Est-ce que vous aussi vous croyez que nous mangeons des hommes (ὅτι ἐσθίομεν ἀνθρώπους)? » Et Tryphon repond : « Quant à ce que la plupart racontent, ce n'est pas croyable, ce sont des choses trop éloignées de la nature humaine ». Lightfoot, *loc. cit.*, croit voir une allusion à cette calomnie dans le texte célèbre de Tacite, *Ann.* XV, 44 : « ... per flagitia invisos... per Urbem etiam quo cuncta undique *atrocia* [θυέστεια δεῖπνα] et *pudenda* [οἰδιποδεῖοι μίξεις] confluunt celebranturque. » Cf. Min. Félix, *Octavius*, 9.

Quant à cette imputation, elle a traduit en une fable brutale l'équation que la foi chrétienne faisait du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang du Christ. Renan, *Saint Paul*, p. 269 : « On n'est pas surpris d'apprendre que ce mystère étrange fut le prétexte de calomnies, et que la secte qui avait la prétention de manger sous forme de pain le corps et le sang de son fondateur, fut accusée de renouveler les festins de Thyeste, de manger des enfants couverts de pâte, de pratiquer l'anthropophagie. »

discedendi fuisse, rursusque [*coeundi*] *ad capiendum cibum*[1]... » Le mot *rursus* n'implique pas rigoureusement que cette seconde réunion ait lieu le soir. — Puis, qu'est exactement la réunion qui se tient *ante lucem*, et dans laquelle les chrétiens échangent le serment de ne commettre ni meurtre, ni vol, ni adultère, ni faux témoignage? N'aurions-nous pas plutôt là une description de l'initiation chrétienne, mais une description en raccourci? Si bien que Pline décrirait, sans le savoir, 1° l'engagement sous serment qui accompagne le baptême. « *se sacramento obstringere* », et 2° la réunion eucharistique dominicale, « *rursusque ad capiendum cibum* »[2].

Quoi qu'il en soit, on ne dira pas que la prohibition des hétairies ait eu pour résultat de supprimer, parmi les réunions chrétiennes, celles-là seulement qu'on veut appeler « agapes » : l'eucharistie aurait été en effet supprimée du même coup, or, sûrement elle ne le fut pas. La prohibition des hétairies ne dut pas émouvoir les chrétiens véritables; elle intimida les tièdes, elle fit d'eux des apostats, et ce sont des apostats qui répondent à Pline. La profession de christianisme était un acte par lequel on risquait sa

1. Le ms. n'existe plus : des deux éditeurs qui l'ont eu sous les yeux, un seul donne *coeundi*, l'autre l'a omis peut-être par inadvertance.

2. Cette interprétation est proposée par LIGHTFOOT, *loc. cit.* : « It would seem as if Pliny had here confused the two sacraments together. The words *se sacramento obstringere* seem to refer specially to the baptismal pledge... This confusion he might easily have made from his misunderstanding his witnesses, if these witnesses related the one sacrament after the other, as they are related e. g. in Justin martyr *Apol.* I. 65, and in Tertullian *De Cor.* 3; more especially as it was the practice to administer the eucharist immediately to the newly baptized. »

tête à cause du nom chrétien que condamnait la législation persécutrice, à cause aussi de cette prohibition des assemblées de cultes illicites. L'eucharistie, qu'elle fût ou qu'elle ne fût pas accompagnée d'agapes, était une assemblée de cette espèce. Il n'y a donc pas lieu de chercher une transformation du culte chrétien au temps de Trajan, transformation qui aurait dissocié l'eucharistie de l'agape, comme si les chrétiens avaient, à l'occasion de la prohibition des hétairies, « substitué à de véritables banquets religieux le simple rite de la communion avec du pain et du vin coupé d'eau ». M. Réville avertit lui-même que cette hypothèse est quasi en l'air.

Non, ce qui frappe dans les aveux faits par les apostats interrogés par Pline, c'est qu'ils déclarent avoir renoncé au christianisme, quelques-uns depuis plus de vingt ans, et cela reporte vers 90; c'est qu'ils font consister toute leur erreur ou tout leur crime dans les réunions du culte auxquelles ils ont pris part il y a plus de vingt ans, culte qui avait pour point central la communion. Pline a interrogé aussi des chrétiens fidèles, notamment deux diaconesses (*duabus ancillis quae ministrae dicebantur* : ces interrogatoires ont confirmé les interrogatoires des apostats, à cela près que Pline a trouvé chez les vrais chrétiens une foi profonde : « *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.* » Si la communion au pain et au vin avait été simplement un simulacre de repas en commun, sans rien de capable d'évoquer les soupçons fabuleux que se forgeaient les païens sur ce mystérieux repas, Pline n'aurait sans doute point parlé de la foi « immodérée » des vrais chrétiens.

§ 3. — SAINT IGNACE.

Et la voici, cette foi « immodérée », la voici dans le témoignage d'un évêque du temps de Trajan et de Pline, saint Ignace d'Antioche. Mais n'allons pas croire que ce témoignage soit une matière aisée à traiter, car le langage d'Ignace est aussi différent de celui de Justin que peut l'être le langage d'un avocat romain et celui d'un lyrique syrien débordant d'expressions allégoriques dont plusieurs n'ont jamais servi qu'à lui. Le style d'Ignace est surchargé de métaphores exceptionnelles : « N'usez que de la nourriture chrétienne, écrit-il aux Tralliens, et abstenez-vous de toute plante étrangère, c'est de l'hérésie que je parle »[1]. La locution χριστιανὴ τροφή suggère l'idée de l'eucharistie; mais en réalité Ignace pense à la vérité, ou à l'union, autrement dit au contraire de l'hérésie. Ignace ici nous dit lui-même ce qu'il veut qu'on entende, mais ailleurs il ne le dit pas. « Je suis le blé de Dieu, écrit-il quelque part, je veux être le pain du Christ »[2] : autant dire qu'il emploie des métaphores qui pourraient être eucharis-

1. IGNAT. *Trall.* VI, 1. Zahn note dans l'appareil critique de son édition, sur ce passage, que le syriaque a lu εὐχαριστικὴ τροφή, au lieu de χριστιανὴ τροφή.

2. *Rom.* IV, 1. Rapprochez *Magn.* XV : ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ κεκτήμενοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. La concorde de Dieu et l'esprit indivisible qui est Jésus Christ, rappel de la formule trinitaire, et tout cela pour dire : Soyez unis religieusement

tiques, à exprimer une disposition morale! Le style d'Ignace est donc déconcertant, et, ce fait posé, l'on comprend que les textes dans lesquels il mentionne ou semble mentionner l'eucharistie aient pu donner lieu aux interprétations les plus contradictoires[1].

Voici d'abord les textes où l'eucharistie est clairement reconnaissable.

Suivez tous l'évêque, comme Jésus Christ suit le Père, [suivez tous] *le presbyterium comme* [vous suivriez] *les apôtres, et révérez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne sans l'évêque ne fasse rien de ce qui se rapporte à l'église. L'eucharistie doit être seule estimée valide*[2]*, qui est* [faite] *sous* [la présidence de] *l'évêque ou par celui qu'il en a chargé. — Que là où se montre l'évêque, là soit le peuple, comme là où est le Christ Jésus là est l'Église catholique. Défense sans l'évêque, soit de baptiser, soit de faire agape* (ἀγάπην ποιεῖν). *Mais ce que l'évêque aura approuvé, cela sera agréable aussi à Dieu. Que tout ce que vous faites soit irréprochable et valide*[3].

1. Sur les interprétations contradictoires données de la pensée eucharistique d'Ignace, voyez Struckmann, p. 20-21. Les uns, dont je suis, retrouvent le réalisme eucharistique traditionnel chez lui; ce sont des catholiques comme Döllinger, Möhler, Schanz, Renz, Struckmann, Tixeront, et des luthériens comme Kahnis, Stahl et Zahn. D'autres font de lui un symboliste, ainsi Steitz, Dorner, von der Goltz, Harnack. D'autres croient qu'on ne peut pas conclure avec sûreté, ainsi Loofs. Enfin, Andersen pense que l'eucharistie est inconnue à Ignace. Dans *Eucharistie*[2], p. 117-127, je m'étais appliqué surtout à combattre l'exégèse de Loofs *Abendmahl*, p. 39-40[c] et d'Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*. Giessen 1904, p. 67-82), ce qui n'a pas empêché un critique, inattentif sans doute, de m'attribuer le sentiment d'Andersen.

2. Le mot valide (βεβαία) doit être pris dans un sens moral, comme déjà dans Ignat. *Rom.* III.

3. Ignat. *Smyrn.* VIII, 1-2.

Ce passage exprime une pensée qui revient à tout propos dans les épîtres ignatiennes : l'unité de l'église en chaque cité, l'église authentique étant celle où est l'évêque et avec lui le presbyterium et les diacres, en d'autres mots, l'église authentique étant l'église hiérarchique. Relevez ici le « sacerdotalisme » de la foi d'Ignace : il n'y a d'eucharistie (quel que soit le sens de ce mot ici) recevable que celle qui est *sub episcopo* (ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον), qui est faite par l'évêque ou par celui à qui l'évêque donne mission de la faire. — M. Réville induit de ces déclarations d'Ignace que de son temps on célébrait encore des eucharisties privées : c'est possible en ce sens que, en dehors de l'eucharistie célébrée dans la synaxe plénière que présidait l'évêque, des eucharisties pouvaient être célébrées par des ayants droit, bien évidemment dans la demeure de tel ou tel chrétien et pour sa maison. Sûrement, avec saint Ignace, le principe prévalait que, en dehors de l'église, il n'y avait pas d'acte liturgique acceptable à Dieu. Sans l'évêque, il était interdit de baptiser, il était pareillement interdit de faire agape : le rapprochement de ces deux interdictions prouve que saint Ignace désigne les deux actes de culte en commun qui sont les plus importants dans la vie de l'église, l'initiation baptismale et l'eucharistie : le mot agape signifie ici éminemment l'eucharistie[1]. Ignace, qui n'a aucun scrupule de se répéter, dit qu'on ne doit pas faire agape sans l'évêque dans le même sens où deux lignes auparavant il disait que

1. Réville, p. 34. Struckmann, p. 28. Funk, *Patres apostolici* (Tübingen 1901), t. I, p. 283. Von der Goltz, *Ignatius* (Leipzig 1894), p. 71. Lightfoot, *Ignatius*, t. I, p. 313.

l'eucharistie de l'évêque est seule valable. L'idée de repas religieux conjoints à la célébration de l'eucharistie n'apparaît nulle part dans ces textes, et M. Réville n'est autorisé par rien à traduire « agape par « repas fraternel », quitte à ajouter aussitôt, correction prudente, « que l'eucharistie est si bien l'élément essentiel de l'agape, qu'en elle se concentre le repas tout entier », et que pour Ignace la « célébration de l'eucharistie comporte simplement la participation au pain et à la coupe ».

Puisse Dieu me révéler que tous et chacun ensemble (κοινῇ) *par la grâce pour le nom* chrétien *vous vous assemblez en une foi en Jésus Christ, qui selon la chair est de la race de David, fils de l'homme et fils de Dieu, et que vous obéissez à l'évêque et au presbyterium d'un cœur intrépide, rompant un pain unique, qui est remède d'immortalité, antidote contre la mort, pour la vie en Jésus Christ à jamais* [1].

Ces lignes confirment la donnée que nous devions à Justin quand il parlait des chrétiens qui, dans les villes ou les champs, se réunissent en un même lieu ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις : Ignace veut apprendre que les chrétiens d'Éphèse se réunissent tous ensemble

1. *Eph.* XX, 2 : ἵνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ πάντος. Dans *Magn.* I, 2, Ignace dit qu'il demande à Dieu pour les églises la grâce qu'il nomme ἕνωσιν σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν : l'union de chair et d'esprit en Jésus Christ notre vie à jamais. Cette vie doit s'entendre d'une vie surnaturelle qui, une fois commencée, n'aura point de fin, mais qui commence dès ici-bas : cette pensée est aussi bien pauline (*Gal.* II, 20; *II Cor.* V, 15, XIII, 4; *Phili.* I, 21; etc.) que johannine (*Ioa.* VI, 4 sqq.).

κοινῇ πάντες συνέρχεσθε). Point de réunions dissidentes : toute la vie chrétienne sous le regard de l'évêque et du presbyterium : une seule eucharistie. Il faut rompre un seul pain, ce qui s'entend par métaphore, la communion des fidèles d'Éphèse nécessitant plus d'un pain. Mais ces pains sont une seule et même eucharistie, et cet aliment est φάρμακον ἀθανασίας [1]. Justin avait dit dans le même sens que par l'aliment eucharistique la chair du chrétien est nourrie κατὰ μεταβολήν, et immortalisée. Ignace parle d'immuniser cette chair contre la mort pour la vie qui ne finira pas.

Appliquez-vous à avoir une [seule] *eucharistie, car une est la chair de notre Seigneur Jésus Christ, et un le calice pour l'unité de son sang, un l'autel, comme un l'évêque avec le presbyterium et les diacres* [2].

Ignace revient une fois encore à son thème préféré, l'unité de l'église en chaque cité : point de réunion dissidente, mais une seule eucharistie. Les raisons qu'Ignace donne de cette nécessaire unité sont des raisons mystiques. 1° Nous ne devons avoir qu'une assemblée pour l'eucharistie, parce que une est la chair du Christ à laquelle dans l'eucharistie nous participons, allusion à *I Cor.* x, 16 : « Le pain que nous rompons n'est-il pas participation κοινωνία du corps du Christ ? » 2° Nous ne devons avoir qu'une eucharistie, parce que un est le calice pour l'unité de son sang, allusion à *I Cor.* x, 16 : « Le calice... n'est-il pas participation du sang du

1. Cf. *Eccli.* VI, 16 : φίλος πιστὸς φάρμακον ζωῆς.
2. *Philad.* IV.

Christ? » 3° Un est l'autel de l'ancienne loi, lequel est une figure prophétique du Christ. 4° Enfin, un est l'évêque qui, avec le presbyterium, a seul le droit de présider l'eucharistie.

Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière[1], *parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés, la chair que le Père dans sa bonté a ressuscitée. Eux donc qui contredisent le présent* (δωρεὰ) *de Dieu, meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu pour eux aimer* (ἀγαπᾶν), *pour aussi ressusciter*[2].

Les hérétiques que vise saint Ignace sont les Docètes, les mêmes qu'Ignace signalait comme faisant partout sécession et se réunissant en des conventicules insoumis à la hiérarchie[3]. A Smyrne, comme sans doute aussi à Éphèse, ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière : εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, écrit Ignace. Qu'on se rappelle Justin enfermant la liturgie dans deux mots, εὐχαί, εὐχαριστίαι[4]. Pourquoi ces hérétiques se séparent-ils ainsi? Parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie (il n'est plus question de προσευχή) est la chair du Christ, celle qui a souffert et qui est ressuscitée. Justin avait dit : L'aliment eucharistié est la

1. Cf. *Ephes.* XIII, 1 ; *Magnes.* VII, 1-2 ; XIV ; *Trall.* XII, 2 ; *Philad.* III, 2 ; X, 1.

2. *Smyrn.* VII, 1. Cf. HERM. *Sim.* IX, 26, 3.

3. Pareilles réunions n'ont rien d'imprévu, d'autres textes en signalent de pareilles : *Heb.* X, 25. *Barnab.* IV, 10. Ce texte de Barnabé est à citer : ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte* [1], t. I, p. 169, pour le sens classique de περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος.

4. JUSTIN. *Dialog.* CXVII, 5.

chair et le sang de ce Jésus fait chair. La coïncidence du langage des deux écrivains est sensible : ce langage était celui des vrais chrétiens quand ils parlaient de l'eucharistie : ils confessaient, eux, que l'eucharistie était la chair du Christ crucifié et ressuscité. Telle est aussi la pensée d'Ignace dans le sens littéral de ce passage [1].

Dès là que l'eucharistie est la chair du Christ, la chair qui a souffert et qui est ressuscitée, des Docètes ne peuvent accepter de prendre part à l'eucharistie ainsi définie, puisqu'ils nient que le Christ ait eu une chair, dans laquelle il pût souffrir et ressusciter. La découverte des *Odes de Salomon* a, je crois, éclairé la doctrine de ces Docètes, et inclinera à voir en eux des hérétiques qui ne peuvent que repousser la foi eucharistique d'Ignace, précisément parce que cette foi est l'antithèse radicale du docétisme : cette foi est un réalisme si ferme, si exclusif, que les Docètes ne peuvent que s'abstenir de l'eucharistie. Il y a trace, au second siècle, d'autres hérétiques que la logique de leur système a conduits pareillement à répudier l'eucharistie [2].

1. Struckmann, p. 24. Goguel, p. 250 : « La conception réaliste est ici exposée d'une manière qui ne laisse place à aucun doute. »

2. Origène parle d'hétérodoxes de son temps qui ne croient pas à l'efficacité de la prière, hétérodoxes qui ont pour chefs ceux qui « suppriment totalement les rites extérieurs ou] sensibles et n'usent ni du baptême ni de l'eucharistie ». *De orat.* v, 1 (éd. Koetschau, p. 308) : οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντη ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι. Rapprochez Iren. *Haer.* I, xiv, 3. Pareille répudiation de l'eucharistie dans la secte gnostique dite des Archontiques : Epiph. *Haer.* xl, 2. — Il est très remarquable que, si les *Odes de Salomon* ont quelque vague allusion au baptême, elles n'en ont point à l'eucharistie. « As to the Eucharist, I can find no allusion whatever : there are no references to the religious use of bread and wine ; the writers of the Odes seem to prefer milk and honey ; but these are not spoken of sacramentally, but mystically and alle-

Ignace poursuit : « Eux donc qui contredisent le présent de Dieu... » Il ne semble pas que le présent de Dieu soit ici l'eucharistie directement, mais l'incarnation[1], la chair du Christ passible, ressuscité, la réalité de l'humanité du Christ, réalité dont la négation fait justement de ces hérétiques des Docètes. Ce sont des disputeurs, ils meurent dans leurs discussions, ils meurent parce qu'ils contredisent l'incarnation, présent de Dieu, mais aussi parce qu'ils se privent du remède d'immortalité qu'est l'eucharistie, gage de notre résurrection. Il aurait mieux valu pour eux ἀγαπᾶν pour aussi ressusciter, ἀγαπᾶν signifiant aimer, mais aussi célébrer l'eucharistie.

Le texte d'Ignace a pour sens littéral celui que nous venons de dire : ne serait-il pas susceptible d'un sens mystique? M. Réville très systématiquement n'admet comme possible ici qu'un sens métaphorique. Et il n'est pas douteux, en effet, que dans ce texte l'eucharistie est contemplée par Ignace dans son réalisme, dans son anti-docétisme, mais aussi dans le sens mystique qui fait d'elle un symbole de l'unité ecclésiastique[2]. L'eucharistie, en effet, est une « chose », mais elle est par surcroît

gorically. » J. Rendel Harris, *The Odes and Psalms of Salomon* (Cambridge 1909), p. 79.

1. Le mot δωρεὰ τοῦ θεοῦ s'entend de l'incarnation, ou plus exactement du fruit de l'incarnation, qui est la vie de la grâce. Le mot est pris à saint Paul, *Rom.* v, 15, 17; viii, 32; *II Cor.* ix, 15. Cf. *Heb.* vi, 4. Lightfoot, p. 307. — Funk, p. 281, entend ὥρεὰ de l'eucharistie.

2. Pescu, *Praelectiones dogmaticae* 3, t. VI (Freiburg 1908), p. 275 : « Hic eucharistia nequaquam idem est ac congregatio ecclesiae : sed potius unitas ecclesiae dicitur manifestanda sicut in unitate episcopi, etiam in unitate altaris et mensae eucharisticae ». Sur *Philad.* iv, Funk avait noté déjà (*Patres apostol.* t. I, p. 267) : « Unitatem ecclesiae in unitate sacrae mensae se manifestare oportet. »

un symbole, symbole du corps mystique du Christ, et ce symbolisme a été maintenu et développé persévéramment par la tradition : nous le noterons maintes fois. Dans le texte ignatien que nous interprétons, le sens symbolique n'est pas à rejeter, mais il ne peut que se superposer au sens littéral, qui est, lui, d'une netteté manifeste.

Nous dirons donc : L'eucharistie est la chair du Seigneur, tel est le sens littéral, et, par surcroît, l'eucharistie est l'unité, car l'unité est en un sens mystique elle aussi la chair du Seigneur. Ignace, en effet, a dit ailleurs : « Créez-vous à nouveau vous-mêmes dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour (ἀγάπη), ce qui est le sang de Jésus Christ[1]. » La nouvelle créature, née de la foi et de la charité, constitue mystiquement la chair et le sang du Seigneur. Autre exemple de ce langage mystique d'Ignace :

Je n'ai nul goût pour un aliment de corruption, ni pour les plaisirs de cette vie. Je veux le pain de Dieu, ce qui est la chair de Jésus Christ, né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang, ce qui est un incorruptible amour[2].

Nous avons ici les termes constitutifs du langage eucharistique : τροφή, ἄρτος, σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πόμα, αἷμα. Mais ces termes sont, au figuré, appliqués à un objet autre que l'eucharistie. M. Funk commente ainsi ce passage de l'épître aux Romains : « *Con-*

1. *Trall.* VIII, 1. Cf. LIGHTFOOT, *Ignatius*, t. II, p. 170, qui signale là une « application of the eucharistic metaphor ».
2. *Rom.* VII, 3.

textus docet, Ignatium de unione cum Christo vel de Dei fruitione in caelo loqui, cuius martyrio se participem fieri sperat, imagines autem, quibus utitur, de eucharistia desumptae sunt[1]. » Il est clair que cette union au Christ dans le ciel, cette manducation du pain de Dieu et cette communion au sang du Christ que le martyr attend comme la récompense de son martyre, sont des expressions d'autant plus éloquentes que, dès cette terre, il existe pour le fidèle un aliment et un breuvage qui lui donne déjà la chair et le sang du Christ[2].

Ignace emprunte donc les termes eucharistiques pour désigner mystiquement l'unité ecclésiastique et aussi bien la joie du ciel, et il faut tenir compte de ces acceptions mystiques. Mais elles ne suppriment pas pour autant l'acception littérale, qui, elle, a trait à l'eucharistie, et on peut avancer que l'acception littérale est sans aucun doute l'acception conforme à l'usage commun des églises contemporaines d'Ignace.

En terminant sa critique des divers textes de saint Ignace concernant l'eucharistie, M. Réville relève

1. Funk, p. 261. Autant Lightfoot, p. 45.

2. Rapprochez *Eph.* v, 2-3 : « Que personne n'erre : si quelqu'un n'est pas à l'intérieur du θυσιαστήριον, il est privé du pain de Dieu. Car si la prière d'un ou de deux a une si grande force, combien davantage celle de l'évêque et de toute l'église ! Celui donc qui ne vient pas à l'assemblée (ἐπὶ τὸ αὐτό), celui là est un orgueilleux et s'est jugé lui-même ». Les mots ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου sont une figure prise à l'A. T. pour exprimer l'unité de l'église : même signification dans *Trall.* vii, 2. (Rapprochez Clem. Al. *Stromat.* VII, 6 : ἔστι τὸ παρ' ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥσπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην. On dirait que Clément a lu Ignace.) Quant au pain de Dieu (ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ), ces mots désignent le Christ en tant qu'il est le pain de vie (cf. *Ioa.* vi, 48-51).

qu'aucun de ces textes ne fait allusion à l'institution de l'eucharistie par le Christ, ni au caractère sacrificiel de l'eucharistie. — Il n'y a pas de quoi s'émouvoir du premier reproche, quand on a vu le *Pasteur* d'Hermas ne faire aucune allusion à l'eucharistie même. Puis, la dépendance d'Ignace envers Paul est incontestable [1], et l'on s'accorde à affirmer sans hésitation que, en ce qui concerne l'eucharistie, Ignace dépend de *I Cor.* x, 16. Peu importe après cela qu'il ne fasse aucune allusion à la dernière cène, ni à l'institution de l'eucharistie, puisqu'il ne peut en ignorer. — Quant au caractère sacrificiel de l'eucharistie, il est bien possible que saint Ignace s'en taise tout autant, et que l'usage qu'il fait du mot θυσιαστήριον n'ait pas de rapport direct avec l'eucharistie. Toujours est-il que l'eucharistie pour Ignace est la chair du Christ et son sang, au sens où l'entendait saint Paul, et cette conception est un aspect de la conception sacrificielle, cette chair étant pour Ignace « la chair qui a souffert pour nos péchés ». Enfin, l'eucharistie est une « liturgie » réservée à l'évêque et au presbyterium, autre indice du caractère sacrificiel de l'eucharistie.

M. Réville en somme voudrait que la conception qu'a Ignace de l'eucharistie fût celle d'un « repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ vivant [2] ». — Cette simplification de la pensée d'Ignace n'est pas la conclusion à tirer des textes que nous venons de passer en revue. L'eucharistie est, pour les chrétiens des églises auxquelles Ignace

1. Réville, p. 38. Struckmann, p. 42. Goguel, p. 253.
2. Réville, p. 40.

s'adresse, la chair du Christ : les chrétiens qui communient à cette chair du Christ, y trouvent le remède d'immortalité. L'eucharistie n'est valable que si elle est célébrée par l'évêque ou celui à qui l'évêque donne le pouvoir de la célébrer. L'eucharistie, après qu'elle est tout cela d'abord, devient un symbole de l'unité de l'Église, c'est-à-dire du corps mystique du Christ, ce symbolisme étant très légitimement intelligible de l'eucharistie, mais n'étant nullement ce que M. Réville appelle la conception « tellement prépondérante dans la société chrétienne à laquelle appartient Ignace qu'elle écarte toute autre interprétation » !

§ 4. — SAINT CLÉMENT.

L'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens, la *Prima Clementis* s'entend, qui à première vue semble apporter si peu de lumière à notre enquête, n'est cependant pas sans en apporter.

Saint Justin nous a instruits que l'évêque, dans la célébration des saints mystères, prononce une action de grâces très développée, aussi développée qu'il peut; qu'il exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit saint; qu'il remercie Dieu d'avoir créé le monde et d'avoir racheté les chrétiens du péché. Ces effusions étaient l'eucharistie parlée. Or, on trouve dans la *Prima Clementis* des morceaux qui semblent empruntés à des eucharisties de cette sorte[1]. Le plus remarquable est celui où après avoir cité le texte d'Isaïe où des milliers d'anges acclament Dieu en disant : « Saint, saint, saint, est le Seigneur Sabaoth, toute la création est pleine de sa gloire », Clément ajoute : « Et nous aussi, en unanimité assemblés en un même lieu ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες, du fond du cœur τῇ συνειδήσει, crions longuement à Dieu comme

1. LIGHTFOOT, *Clement of Rome* (1890), t. I, p. 382-396. P. DREWS, *Untersuchungen I Die clementinische Liturgie in Rom*, p. 19. — Mgr DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 49, signale les chapitres LIX LXI de la *Prima Clementis* comme un spécimen du style de la prière solennelle ou « eucharistie » de l'évêque. — Cette « eucharistie » est pour une part un centon scripturaire. Elle ne renferme d'ailleurs aucun trait qui se rapporte au sacrement du corps et du sang du Sauveur.

d'une seule bouche pour être faits participants de ses grandes et glorieuses promesses[1]. »

Cette couleur liturgique se retrouve dans les développements où Clément parle de l'ordre réglé qui doit régner dans les églises. « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Seigneur a prescrit d'accomplir à des moments fixés[2]. » Qu'on se rappelle les mots de Pline : *ante lucem, stato die.* « Les oblations et les *liturgies*, il a prescrit qu'elles fussent faites, non étourdiment et sans ordre, mais en des temps et des heures déterminées : où et par qui il voulait qu'elles fussent faites, il l'a déterminé de sa suprême volonté, afin que tout étant fait saintement fût acceptable à sa volonté. Ceux donc qui, aux temps fixés, font leurs offrandes (προσφοράς) sont agréables à Dieu et bénis : obéissants aux décrets du maître, ils ne se trompent pas. Au grand prêtre sont attribués des *liturgies* propres, aux prêtres est assignée une place propre, aux lévites des services (διακονίαι) propres : l'homme laïque est soumis aux préceptes laïques[3] ». Clément poursuit : « Que chacun de nous, frères, à sa place propre, rende grâce (εὐχαριστείτω) à Dieu en bonne conscience, sans transgresser le canon défini de sa *liturgie*[4] ». — M. Réville veut que le verbe εὐχαριστείτω signifie célébrer l'eucharistie. Sans doute, mais qu'on remarque bien que chacun célèbre l'eucharistie à sa place[5] : il s'agit

1. Clem. xxxiv. 7. Clément fait-il allusion à la présence du *Sanctus* dans la liturgie eucharistique? Funk, p. 142 : « Mihi de hac re nihil certi dici posse videtur. » Voyez cependant Lightfoot, t. I, p. 386-388.
2. Clem. xl. 1.
3. *Ibid.* 2-5.
4. Id. xli. 1.
5. Encore faut-il observer que la leçon εὐχαριστείτω donnée par le

là en effet du culte chrétien public, celui que préside l'évêque, avec le presbyterium et les diacres. La coïncidence frappante sur ce point entre Clément et Ignace va s'accentuer encore.

« Car, frères, les sacrifices ne sont pas offerts partout », indifféremment, mais seulement à Jérusalem, et là dans le parvis du temple, au θυσιαστήριον [1]. Clément, et ceci est bien liturgique, a recours aux institutions lévitiques du temple pour décrire les institutions liturgiques de son église : le sacerdoce du temple est le type prophétique du sacerdoce ecclésiastique, l'épiscopat. Clément professe que les épiscopes, qui s'en acquittent saintement, ne peuvent être déposés de leur *liturgie* : « La faute ne sera pas petite à nous, si ceux qui ont sans reproche et saintement offert les dons, nous les chassons de l'épiscopat [2] ».

Le culte chrétien est chose déjà réglée par un canon qu'on attribue au Christ : comment ne penserions-nous pas au baptême et à l'eucharistie, tel que les décrivait Justin, tels que les associait Ignace? Puis, ici comme chez Justin, distinction du peuple et de la hiérarchie : il existe dans l'église des degrés,

codex Alexandrinus (v^e^ s.), n'est pas donnée par le ms. de Constantinople (xi^e^ s.), ni par l'original grec de la version syriaque (xii^e^ s.?), qui lisent εὐαρεστείτω. Ce texte de Clément semble avoir été employé par les *Canones apostolorum*, qui disent ἕκαστος τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκέτω τῷ θεῷ. L'ancienne version latine de ces canons lit : « Unusquisque in loco suo placeat Domino ».

1. Clem. xli, 2-3.

2. Id. xliv, 4. — Le mot λειτουργία, fréquent dans la *Prima Clementis*, comme aussi bien λειτουργεῖν et λειτουργός, est pris aux Septante, où il désigne le service des prêtres et des lévites. Dans le grec commun, λειτουργία désignait une charge publique. Deissmann, p. 72. Westcott, « On the words λειτουργεῖν... », *Epistle to the Hebrews* (London 1889), p. 230-232.

des places distinctes pour chaque degré, il y a un grand-prêtre, il y a des prêtres, il y a des diacres, il y a des laïques, au scandale de M. Réville pour qui tout cela sonne « comme une sonnerie anticipée de cléricalisme » dans des églises que, par un subjectivisme candide, il imaginait « encore toutes démocratiques »! L'épiscopat est l'office le plus élevé, le plus envié aussi : à l'épiscopat il appartient de προσφέρειν τὰ δῶρα[1], expression empruntée à l'Ancien Testament pour désigner le sacrifice ou le présent en nature offert dans le temple de Jérusalem par les mains du grand-prêtre[2]. L'offrande faite à Dieu peut, il est vrai, être la prière, et aussi l'aumône en argent ou en nature destinée aux pauvres, et enfin le pain et le vin eucharistiques. M. Funk n'exclut aucune de ces trois espèces[3], mais on serait surpris que Clément n'eût pas visé celle qui a la plus directe analogie avec les sacrifices du temple, celle qui seule ne peut être offerte n'importe où et par n'importe qui, l'eucharistie.

« Nous nous trouvons donc à Corinthe, à la fin du Ier siècle, en présence d'une situation exactement semblable à celle que les épîtres d'Ignace nous ont

1. Cf. *Heb.* v, 1 : Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς... καθίσταται... ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. VIII, 3 : Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται. Cf. VII, 27 et IX, 25.

2. Dans CLEM. XLIV, 4, Clément parle des episcopes προσενεγκόντας τὰ δῶρα. Dans XLI, 2, il parle des sacrifices offerts au temple de Jérusalem : προσφέρονται θυσίαι.

3. FUNK, p. 156, sur le mot δῶρα : « Clemens hac voce cum preces et orationes ad Deum missas, tum dona quae ab ecclesia dabantur et a presbyteris Deo offerebantur, et sacram cenam vel eucharistiam quae illis donis parabatur, significare videtur. » LIGHTFOOT, t. II, p. 135, est trop exclusif. Autant HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel* 1884, p. 53.

révélée dans les églises d'Asie Mineure quelques années plus tard au début du IIe siècle[1]. »

M. Réville a une façon inattendue d'expliquer cette conformité : « C'est la même lutte, dit-il, entre les eucharisties privées et l'eucharistie ecclésiastique. » Et on ne saurait plus gravement dénaturer les faits. Car, pour Ignace pas plus que pour Clément, la question posée n'est nullement celle de l'eucharistie : Ignace défend l'unité de l'église hiérarchique contre les hérétiques qui se détachent d'elle, Clément défend le droit divin de la hiérarchie ecclésiastique contre les fidèles qui se sont cru permis de déposer leurs presbytres ou épiscopes. — M. Réville insiste : ces fidèles ont destitué leurs presbytres ou épiscopes, parce que, dit-il, « ceux-ci prétendaient les astreindre à certaines règles qui ne leur convenaient pas », et parce que « le conflit entre les épiscopes destitués et la majorité des fidèles porte sur la présentation des offrandes à l'eucharistie. » Supposition gratuite : nous savons que, à Corinthe, un parti de jeunes a déposé les presbytres chefs de la communauté, nous ignorons tout des circonstances et des motifs de cette cabale. Les développements que renferme la *Prima Clementis*, un peu épars, se ramènent à un thème fondamental, qui est le droit divin inamissible des presbytres en fonction. Supposition gratuite encore que de représenter le sens de l'ordre et l'esprit de règle ou de canon, que Clément met à parler des choses du culte chrétien, comme une « nouvelle réglementation épiscopale sur les services eucharistiques ». Supposition gratuite que de

1. Réville, p. 43.

représenter la célébration de l'eucharistie comme un acte pas encore « incorporé au culte de la communauté » avant cette prétendue nouvelle réglementation. Ce n'est pas faire de l'histoire critique que d'énoncer des suppositions pareilles sans ombre de justification à l'appui.

§ 5. — LA DIDACHÈ.

On n'aura pas été sans observer la convergence des témoignages de saint Justin, de Pline, de saint Ignace, de saint Clément : la chrétienté gréco-romaine, *ecclesia ex gentibus,* atteste une même acception de l'eucharistie : célébration communautaire, célébration dont le ministère appartient à l'évêque et à son presbyterium, célébration d'une offrande de pain et de vin, qu'accompagne une action de grâces solennelle, et qui a pour terme la communion des fidèles au pain et au vin eucharistiés, corps et sang du Christ, gage de vie et d'immortalité. Si l'on en croyait M. Réville, la *Didachè* apporterait une attestation sensiblement divergente, et cette divergence irait à opposer une conception de l'eucharistie propre aux églises de la gentilité, et une conception archaïque propre aux églises de Judée! La gravité de cette hypothèse veut que nous nous y arrêtions très attentivement.

***

Soit qu'on attribue avec M. Réville la *Didachè* aux entours de l'an 100, soit qu'on en fasse avec Lightfoot, Zahn, Funk et ce sentiment est le plus

probable, une composition des derniers *decennia* du 1er siècle, on dépasse de beaucoup les données internes qu'elle fournit, quand on veut y voir une écriture provenant très précisément des « communautés galiléennes du 1er siècle ». Qu'elle appartienne à ce judéo-christianisme large, grec de langue, qui était répandu en Syrie, en Égypte, à Rome aussi, c'est une hypothèse possible, probable même[1]. Mais M. Réville sacrifie vraiment à l'emphase, quand il déclare sans hésiter reconnaître dans la *Didachè* « un parfum du terroir chrétien primitif ».

Le jour du Seigneur, lisons-nous dans la *Didachè* (XIV, 1), les chrétiens se réuniront pour rompre le pain et rendre grâces, après avoir au préalable confessé leurs fautes, afin que leur sacrifice soit pur[2]. Les fidèles se réunissent donc à jour fixe, comme nous avons vu faire aux chrétiens interrogés par Pline. Ce jour fixe porte le nom de « jour du Seigneur ». Avant de rompre le pain, les chrétiens assemblés confessent leurs péchés. Ce trait rappelle le précepte de la réconciliation des ennemis préalable à l'offrande faite à l'autel (*Mat.* v, 23-24). Il faut que le sacrifice soit pur : ce sacrifice pur est celui qu'a prophétisé Malachie[3], le sacrifice offert à Dieu par les Gentils, les ἔθνη, le sacrifice qui est

1. H. Hemmer, *Doctrine des apôtres* (Paris 1907), p. XXXII-XXXV.

2. *Didachè*, XIV, 1 : Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι (*ita* Hilgenfeld et Funk, προσεξομ. *mss.*) τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Les deux mots καθαρὰ θυσία sont pris à *Malach.* I, 11.

3. *Didachè*, XIV, 2-3 : « Que celui qui a un sujet de désaccord avec son ami ne vienne pas à votre assemblée, jusqu'à ce que réconciliation soit faite, de peur que votre sacrifice ne soit profané (ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν), car c'est elle qui a été dite par le Seigneur... » Suit le texte de Malachie, I, 11.

agréable à Dieu : nous avons vu ce même texte prophétique appliqué par saint Justin à l'eucharistie. Pour la *Didachè* comme pour Justin, l'eucharistie est une θυσία.

Cette rencontre de Justin et de la *Didachè*, l'appel fait par ces deux auteurs chrétiens au texte de Malachie, inquiète et gêne peut-être M. Réville, qui dénonce comme probable dans l'expression de θυσία et dans l'emprunt à Malachie [1], une surcharge ajoutée par une main plus récente au texte original. Il ne s'arrête d'ailleurs pas à cette hypothèse : on ne peut, en effet, supprimer arbitrairement de la trame de ce court chapitre la notion de θυσία liée par la *Didachè* à la mention de la fraction du pain et de l'eucharistie. M. Réville a beau dire que ce lien est « un rapprochement purement superficiel et extérieur », non, ce lien n'est pas tel : la prophétie de Malachie a été rapprochée de l'eucharistie, parce que l'eucharistie était pour les églises autre chose qu'un « repas religieux ».

Le chapitre XIV de la *Didachè* vient de nous apprendre que l'assemblée (le texte emploie le mot συναχθέντες, qui a la même racine que σύναξις), l'assemblée pour la fraction du pain et l'eucharistie a lieu le dimanche. M. Réville voudrait trouver dans la *Didachè* (XI, 9) un indice que l'eucharistie peut être célébrée aussi à d'autres jours. Parlant des prophètes chrétiens et des règles pour discerner les

1. Swete, art. cit. « Eucharistic belief », p. 164 : « This passage from Malachi is quite a *locus classicus* in early Eucharistic teaching: it is cited also by Justin, Irenaeus, Tertullian, and Cyprian. By whom it was first applied to the Eucharist we do not know, but a use so early and widely distributed suggests that it had found its way into a primitive collection of *testimonia*. »

faux prophètes d'avec les vrais, la *Didachè* énonce que le vrai prophète est celui qui a les mœurs du Seigneur : faux prophète est celui qui ne fait pas ce qu'il enseigne. « Et celui qui dit en esprit : Donne-moi de l'argent, ou quelque chose, ne l'écoutez pas. Que s'il demande qu'on lui donne pour d'autres qui sont indigents, que personne ne le juge » (XI, 12). L'expression « en esprit » est synonyme de « en extase », comme le note Funk[1]. La *Didachè* dit dans le même sens : « Et tout prophète qui commande une table en esprit, ne mangera pas de cette table, sinon c'est un faux prophète » (XI, 9). Ce qui revient à dire : Si un prophète, parlant en extase, commande qu'on serve des aliments... Avec raison, la plupart des critiques ont pensé à un repas donné pour les pauvres. On ne comprendrait pas, en effet, si la τράπεζα que le prophète demande qu'on dresse était l'eucharistie, qu'il lui fût interdit d'y prendre part, sous peine d'être tenu aussitôt pour un faux prophète.

* * *

L'intérêt capital de la *Didachè* est dans la description qu'elle donne d'une eucharistie véritable (IX-X). Pas d'hésitation possible sur l'objet de cette description : ce n'est pas un repas quelconque qui est décrit, ni une agape[2], mais l'eucharistie, rien qu'elle[3]. Nous avons ici, écrit Funk, deux formules

1. FUNK, p. 28.
2. Ce sentiment est celui de Zahn, de Weizsäcker, de Kattenbusch, de Van Crombrugghe, de Dom Cagin, etc. STRUCKMANN, p. 3.
3. Ce sentiment est celui de Funk, de Jacquier, de Vizzini, de Wat-

de prières destinées à la sainte cène, l'une pour précéder la communion, l'autre pour la suivre. Funk reconnaît cependant que ces deux formules sont des spécimens d'eucharistie dissemblables de tous ceux que la tradition connaît : elles trahissent, non seulement une très haute antiquité, mais un rite singulier [1]. Nous devons concéder tout cela. M. Réville veut davantage : pour lui, la description donnée par la *Didachè* de l'eucharistie est avant tout la description d'un repas.

Pour justifier cette assertion on n'a qu'un argument, qui consiste à entendre d'un repas véritable les quelques mots qui servent de transition entre la première et la seconde formule (x, 1) : Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι, οὕτως εὐχαριστήσατε : « Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi... » On croit reconnaître dans cet ἐμπλησθῆναι une rencontre de la *Didachè* avec le quatrième évangile (VI, 12), au récit de la multiplication des pains : « Et après qu'ils furent rassasiés [2]... » Un rapprochement qui s'impose aussi

terich, de Hemmer, de Harnack, de Spitta, de Hoffmann, de Drews, de Goguel, etc. Struckmann, p. 3. — La signification eucharistique des prières de la *Didachè*, IX et X, ne semble pas avoir fait de doute dans la tradition ecclésiastique qui les a remployées. Ainsi, les *Constitutions apostoliques* VIII. 25-26) les retoucheront en donnant plus de relief à la signification eucharistique, « mais les retouches sont toutes dans la ligne logique des formules originales : la nécessité de remanier, dans une compilation du IVe siècle, des prières du Ier siècle, pour les accorder à la tonalité de la liturgie eucharistique, amplifiée et développée au cours de trois siècles, n'enlève rien de leur caractère propre aux prières de la *Didachè* ». Hemmer, p. XLIX.

1. Funk, t. I, p. 20. Sur la singularité de la liturgie eucharistique de la *Didachè*, voyez P. Savi, *La Dottrina degli Apostoli* (Roma 1893), p. 76-83.

2. *Ioa.* VI. 12 : ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν. Le rédacteur de la *Didachè* ne connaissait pas le quatrième Evangile. Loisy, *Le quatrième Evangile* Paris 1903), p. 4. Harnack. *Chronologie* (Leipzig 1897), t. I, p. 435. M. Harnack (*ibid.*) admet que la *Didachè* a utilisé le premier et le

bien est celui d'un passage du Deutéronome, où Dieu promet à Israël qu'il va être dans l'abondance quand il sera établi dans la terre promise : « Sans pauvreté tu mangeras ton pain,... et tu mangeras, et tu seras rassasié, et tu béniras le Seigneur ton Dieu [1] ». L'expression μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι perd beaucoup de sa propriété, dès qu'elle devient une expression « noble » [2], et elle s'applique en ce sens très bien au pain eucharistié. — Que si le repas était la grande affaire de l'assemblée chrétienne, pourquoi la prière μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι ne fait-elle allusion qu'à l'eucharistie? Les deux formules, soit celle μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, soit celle qui précède, sont deux formules de contenu identique, à ce point qu'on peut les prendre pour des doublets [3] : que cette hypothèse soit fondée ou non, les deux prières ne se comprennent que de l'eucharistie.

IX. [1] *Quant à l'eucharistie, eucharistiez ainsi :*

[2] *D'abord sur le calice : — Nous te rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. A toi la gloire dans les siècles!*

[3] *Et sur le pain rompu : — Nous te rendons grâces,*

troisième évangiles. (L'utilisation du troisième évangile n'est pas admise par la plupart des critiques.

1. *Deut.* VIII, 10 : καὶ φάγῃ καὶ ἐμπλησθήσῃ, καὶ εὐλογήσεις. Et plus loin, 12 : φαγὼν καὶ ἐμπλησθείς

2. Cf. *Ps.* XXI, 27. *Rom.* XV, 24. Les *Constit. apostol.* (V, 1, 26) ont rendu μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι par μετὰ τὴν μετάληψιν, *post communionem.*

3. E. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901), p. 241, et moi-même, *Revue biblique*, 1905, p. 62-63. Je n'abandonne pas cette vue, reprise et appuyée par Goguel, p. 234-237, qui conclut : « Les deux prières ne sont pas seulement analogues, elles sont identiques, l'une est une variante de l'autre. » Je le crois aussi, mais je passe outre pour aller au point décisif.

notre Père, pour la vie et la gnose, que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. A toi la gloire dans les siècles!

[4] *Comme ce pain rompu était dispersé sur les montagnes, et ramassé est devenu un, ainsi que soit rassemblée ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume. Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus Christ dans les siècles!*

[5] *Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, mais seulement ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur. Car de cela le Seigneur a dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens ».*

X. [1] *Et après vous être rassasiés, eucharistiez ainsi :*

[2] *Nous te rendons grâces, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la gnose et la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. A toi la gloire dans les siècles!*

[3] *Toi, maître tout-puissant*[1], *tu as créé l'univers pour ton nom : tu as donné aux hommes nourriture et breuvage pour qu'ils en jouissent et pour qu'ils te rendent grâces. Mais à nous tu as donné une nourriture spirituelle et un breuvage et une vie éternelle, par ton enfant.*

[4] *Avant tout, nous te rendons grâces parce que tu es puissant. A toi la gloire dans les siècles!*

[5] *Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, et de la délivrer de tout mal et de la parfaire dans ton amour. Rassemble la des quatre vents, sanctifiée, dans ton royaume que tu as préparé pour elle. Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles!*

[6] *Que la grâce arrive et que ce monde passe! Hosanna*

1. On croit qu'il s'est produit ici un accident de rédaction. On propose donc de placer immédiatement avant les mots Σὺ δέσποτα παντόκρατορ, les mots du v. 4 : Εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι δυνατὸς εἶ. On voudrait voir dans les deux mots πού πάντων une faute pour πάτερ ἁπάντων, mais cette seconde correction est moins motivée. Von der Goltz, p. 331. Goguel, p. 235.

au dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne. Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se convertisse! Maran atha. Amen[1].

[7] *Aux prophètes, permettez d'eucharistier autant qu'ils veulent.*

De même que nous avons vu M. Réville ne pas relever chez saint Justin que la liturgie eucharistique appartient à des ministres à part du peuple, nous le voyons ici inattentif à l'indication précieuse fournie par la *Didachè* sur le ministre de l'eucharistie. Les prophètes ont pouvoir d'eucharistier, et on doit laisser libre cours à leur inspiration : εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. La hiérarchie de la communauté est décrite dans un autre passage de la *Didachè :* elle se compose d'épiscopes et de diacres, qui « exercent eux aussi la *liturgie* des prophètes et des didascales[2] ». Ainsi, d'un côté, les prophètes et les didascales ; de l'autre côté, l'*ordo,* élu par la communauté, des épiscopes

1. Remarquez le caractère liturgique de ces acclamations, en les rapprochant de *I Cor.* XVI, 22-24 et de *Apoc.* XXII, 20-21. Saint Paul se sert de l'expression araméenne, qu'il transcrit μαρὰν ἀθά, et où l'on a proposé de reconnaître, non point *Maran atha* (Dominus venit, mais *Marana tha* (Domine noster veni). L'Apocalypse traduit en grec : ἔρχου κύριε. Cette acclamation liturgique doit être rapprochée du *donec veniat* de *I Cor.* XI, 26. Ces acclamations sont, peut-on penser, des vestiges de la liturgie chrétienne la plus archaïque.

2. *Didachè,* XV, 1 : ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Sur l'analogie des διδάσκαλοι chrétiens et des rabbis juifs, voyez *Ioan.* I, 38. Prophètes et rabbis chrétiens, dans la *Didachè,* se distinguent des épiscopes et des diacres et cependant ont en commun le ministère eucharistique. Il y a là une énigme plus facile à signaler qu'à résoudre. La *Didachè* (XIII, 3 veut que les prémices soient données aux prophètes, parce que les prophètes sont pour les communautés ce que le grand prêtre était pour les Juifs : αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Ainsi, peut-on dire, la « liturgie » ou fonction des épiscopes est assimilée à celle des prophètes chrétiens, celle des prophètes chrétiens à celle du sacerdoce juif.

et des diacres. Ces divers offices se présentent à nous dans une indétermination apparente, où du moins ceci est marqué assez fermement, que l'office des épiscopes et des diacres se rattache au ministère eucharistique; ils sont élus pour rompre le pain et eucharistier[1]. Qu'il s'agisse de prophètes dûment inspirés par l'Esprit, qu'il s'agisse d'épiscopes et de diacres élus par la communauté, la fonction dont les uns et les autres sont investis, les met à part du peuple dans un office que la *Didachè* assimile au sacerdoce lévitique.

L'observation qui précède réduit la portée de l'observation qui va suivre et que M. Réville n'est pas le premier à présenter : « Il n'y a dans l'eucharistie de la *Didachè*, écrit-il, aucun souvenir de l'institution par Jésus, aucune trace de la commémoration de la mort de Jésus, aucune allusion à la chair ou au corps et au sang de Jésus ». Et de conclure : « Il y avait donc un groupe d'églises, dans la région même où la religion chrétienne est éclose, pour lesquelles la chair et le sang de Jésus étaient sans aucune relation avec l'eucharistie[2] ». — Écartons d'abord, comme une précision injustifiée, l'affirmation que la *Didachè* nous viendrait de « la région même où la religion chrétienne est éclose ». — Remarquons, en second lieu, que l'absence de toute allusion à l'institution de l'eucharistie par le Sauveur n'est pas une preuve que l'auteur de la *Didachè* ignore cette institution :

1. *Didachè*, XV, 1 : χειροτονήσατε οὖν κτλ. Funk : « Episcopi et diaconi eligendi sunt ecclesiarum singularum praepositi ac ministri. Quibus, ut vox οὖν capite incunte indicat, praesertim cura liturgiae administrandae incumbit... »

2. Réville, p. 5.

il parle du baptême VII, 1-4, sans mentionner que le baptême est prescrit par Jésus. Eucharistie et baptême étaient pratiqués dans les églises au sein desquelles la *Didachè* s'est rédigée, et cela suffisait à son auteur, à la pensée de qui il ne pouvait venir de doute sur l'institution par Jésus de ces deux sacrements, puisqu'il connaissait l'évangile selon saint Mathieu. — Soit, mais pourquoi dans ces prières d'eucharistie aucune mention des paroles du Christ à la cène? — Le P. Savi, qui avait abordé avant nous ce problème, convenait qu'on ne pouvait le résoudre en supposant dans le texte qui nous est parvenu de la *Didachè* une lacune accidentelle ou voulue, par quoi s'expliquerait que le récit de l'institution aurait été supprimé; à son jugement, qui était très bon, « le fait demeurait pour l'heure sans explication plausible, mais le fait était un fait [1] ».

M. Réville écrit : « Le caractère essentiel de l'eucharistie dans la *Didachè* est d'être un repas d'actions de grâces pour les bénédictions spirituelles accordées aux chrétiens... Il n'y a ici aucune idée mystique d'une vertu communiquée aux fidèles par le pain et le vin eucharistiés ». — Il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir que M. Réville se réjouit à la pensée de rencontrer un auteur aussi ancien que celui de la *Didachè* qui ne croirait ni à la présence réelle, ni à la présence en vertu, ni même à un pur

1. Savi, p. 39. — Pour résoudre cette énigme, je me persuade que l'on doit distinguer la fraction du pain et l'action de grâces autour de la fraction du pain et, xiv, 1. Nous aurions dans IX-X un specimen d'action de grâces autour de la fraction du pain. Quant aux paroles du Christ, elles se rattachaient à la fraction même. — Voyez une bonne discussion de la difficulté, chez J. Vizzini, *Doctrina apostolorum* (Romae 1901), p. 61-63.

symbolisme de la présence : aucune présence du Christ, rien qu'un repas d'action de grâces, cette *Didachè* est admirable de libéralisme!

A regarder de plus près les choses, on s'aperçoit qu'elles sont plus mystérieuses. — Car : 1° le pain et le vin une fois eucharistiés ne doivent être donnés qu'aux baptisés : « En effet, c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas le saint aux chiens »[1]. Quel qu'ait été en araméen l'original de cette maxime du Sauveur, en grec elle signifie, croit-on, qu'on ne doit pas donner aux chiens la viande du sacrifice[2] : la *Didachè* a entendu cette maxime de l'eucharistie, et des critiques sont allés jusqu'à dire que le rédacteur du premier évangile l'entendait lui aussi déjà de l'eucharistie[3]! Pour la *Didachè* du moins le pain et le vin eucharistiés étaient en soi une chose qu'on ne devait pas profaner, une chose sainte au moins comme était sainte la matière du sacrifice offert à Dieu[4]. — 2° La *Didachè* fait remercier Dieu d'avoir donné aux hommes le manger et le boire pour qu'ils l'en remercient, mais plus encore d'avoir donné aux chrétiens une nourriture spirituelle et un breuvage et la vie éternelle (x, 3). Comment ne pas reconnaître là une expression analogue à celles que nous avons relevées déjà chez saint Justin et chez saint Ignace?

1. *Mat.* VII, 6. On peut rapprocher TERTULLIAN. *Praescr.* 41 : « Etiam ethnici si supervenerint [dans les assemblées des hérétiques] sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, [les hérétiques] iactabunt ».

2. J. WEISS, *Die Schriften des N. T.* t. I (Göttingen 1907), p. 295.

3. LOISY, *Evangiles synoptiques*, t. I, p. 626-627. H. HOLTZMANN, *Handcommentar* (1889), t. I, p. 126.

4. On peut appliquer aussi à l'eucharistie l'acclamation : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne. Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il se convertisse. » On rapprochera *I Cor.* XI, 28. Nous aurions là une forme primitive du *Sancta sanctis* des liturgies plus récentes.

L'aliment eucharistié n'a-t-il pas pour raison d'être de nourrir qui le reçoit d'une vie spirituelle et immortelle? Le manger, le boire sont de tous les jours ; la nourriture spirituelle est donnée de même aux chrétiens. Le parallélisme entre la nourriture commune et la nourriture spirituelle est marqué trop fortement par la *Didachè* pour qu'il soit loisible à M. Réville de voir dans cette nourriture spirituelle « un acte accompli une fois pour toutes dans le passé et pour lequel les fidèles bénissent Dieu à chaque eucharistie ».

Un repas d'action de grâces, cette définition de l'eucharistie n'épuise apparemment pas l'essence que conçoit la *Didachè*, car M. Réville ajoute que « le pain de l'eucharistie dans la *Didachè* est le symbole de l'union entre les chrétiens qui ne doivent former qu'un seul corps ». — M. Réville introduit une équivoque dans le texte de la *Didachè*. Qu'y lisons-nous, en effet? « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume [1]. » Ce qui revient à dire : Que l'Église aujourd'hui dispersée sur terre soit un jour rassemblée dans le royaume de Dieu. L'Église existe actuellement, mais dispersée, comme sont dispersés les épis de blé sur la montagne; un jour, dans le royaume des cieux, elle sera une comme est un le pain, après que les épis ont été moissonnés, égrenés, moulus, pétris, et le reste. Le

1. Rapprochez la prière de Nehémie : ... ἐπισυνάγαγε τὴν διασποράν ἡμῶν, ἐλευθέρωσον τοὺς δουλεύοντας ἐν τοῖς ἔθνεσιν,... καταφύτευσον τὸν λαόν σου εἰς τὸν τοπον τὸν ἁγιόν σου. *II Macc.* I, 27-29. De même la prière de Tobie, *Tob.* XIII, 4-13. Cf. *Psalm. Salom.* VIII, 31

pain eucharistique est le symbole de cette unité à venir, il n'est pas le symbole de l'unité de l'actuelle communauté locale.

On peut conclure que : — 1° l'action eucharistique est considérée par la *Didachè* comme une θυσία, — 2° cette action eucharistique n'est pas un repas proprement dit, mais un simulacre de repas, — 3° elle est célébrée par des ministres distincts du peuple, — 4° elle est accompagnée de prières qui lui valent son nom d'eucharistie, — 5° le pain et le vin eucharistiés sont chose sanctifiée et nourriture spirituelle en vue de la vie éternelle [1], — 6° le pain évoque en outre l'idée de l'Église.

* * *

La survivance dans la *Didachè* d'un certain moralisme juif est un fait qui a frappé tous les critiques, jusque-là que quelques-uns ont conjecturé que la catéchèse morale par laquelle s'ouvre la *Didachè* (I-VI), non seulement avait existé d'abord à part sous le titre de *Les deux voies*, mais était originairement une catéchèse juive destinée aux prosélytes qui se convertissaient à la crainte de Dieu. Aussitôt après cette catéchèse morale, la *Didachè* décrit le baptême chrétien, mais en même temps elle prescrit l'obser-

1. Vizzini, p. 58-60, insiste davantage et avec raison sur ce qui caractérise le pain et le vin eucharistiés et en font notre sacrement de l'eucharistie : notamment *ex dispositionibus subiecti suscipientis eucharistiam. et ex caractere sacrificali eucharistiae.* Il conclut : « Porro omnes huiusmodi notae, quae in *doctrina* de pane et potu eucharistico praedicantur, unice explicari possunt, si cum catholicis praesentiam Christi realem sub speciebus panis et vini admittatur: sin vero de mera agape intelligantur, obscurissimae sunt. ..»

vance de jeûnes deux fois la semaine, le mercredi et le vendredi, et cette observance est prise aux Juifs, qui jeûnent en effet le lundi et le jeudi. La *Didachè*, qui ne veut pas qu'on jeûne le même jour que les « hypocrites », c'est-à-dire les Juifs, leur emprunte cependant la pratique du jeûne VIII, 1. Elle leur emprunte pareillement le précepte de la prière à dire trois fois par jour (VIII, 3), car les Juifs priaient trois fois aussi, le matin, à midi et le soir. Elle a soin de marquer que les chrétiens ne doivent pas prier « comme les hypocrites », les Juifs, mais dire l'oraison dominicale, comme si les chrétiens, pour qui la *Didachè* fut rédigée, avaient été exposés à se servir de formules de prières juives comme celles du *Schmone 'Esre*[1]. Par contre, venant à décrire l'eucharistie, la *Didachè* se trouverait avoir simplement christianisé des formules de prières juives : — IX, 2, répondrait à la prière pour la bénédiction du vin; — IX, 3-4, à la prière pour la bénédiction du pain, deux bénédictions qui se prononçaient à l'ouverture du sabbat ; — X, 2-5, répondrait aux bénédictions dont se composait la bénédiction quotidienne de la table. J'expose ces vues, non d'après M. Réville chez qui elles sont un peu confuses, mais d'après M. Klein qui leur a donné une expression plus ferme et plus récente[2].

Les Juifs, dès l'époque contemporaine du Nouveau Testament, célébraient l'ouverture du sabbat, le vendredi soir, par une brève cérémonie familiale qu'ils appelaient *Qiddûsch*, et qui consistait en ceci :

1. Drews, p. 269. Le *Schmone 'Esre*, dans Schuerer, t. II, p. 461-462, et dans F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the antenicene Church* (London 1897), p. 210-214.

2. G. Klein, « Die Gebete in der Didaché », dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, t. IX (1908), p. 132-146.

le vendredi soir, le père de famille et ses fils en rentrant de la synagogue trouvaient à la maison la table mise : devant le siège du père de famille étaient placés deux pains, en souvenir (disait-on) de la double portion de manne que l'israélite avait reçu ordre de recueillir la veille du sabbat au désert; puis, à côté, une cruche de vin et une coupe. On commence par réciter le texte de la Genèse qui rappelle que Dieu, ayant créé le monde en six jours, se reposa le septième. Le père de famille remplit alors de vin la coupe et prononce la bénédiction ou prière suivante : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, créateur du fruit de la vigne[1] ! » Le *Qiddûsch* ou sanctification, sanctification du jour saint qui commence, est cela, rien de plus qu'une bénédiction sur une coupe de vin.

Rapprochez la bénédiction du calice dans la *Didachè* (XI, 2) : « Nous te rendons grâces, notre Père, pour la sainte vigne de David ton enfant, que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant. Gloire à toi dans les siècles ! »

La formule de la *Didachè* est une bénédiction qui rappelle celle du *Qiddûsch*, soit, mais le contenu n'en est nullement juif : là où le Juif remercie l'Éternel d'avoir créé le fruit de la vigne, le raisin avec quoi on fait le vin, le chrétien remercie le Père, en l'appelant « Notre père » comme fait l'oraison dominicale, de lui avoir fait connaître par Jésus « la sainte vigne de David », le salut[2]. La prière juive a pu inspirer

1. KLEIN, p. 134.

2. L'expression « sainte vigne de David » est difficile à rendre. On l'a entendue du Messie, cette interprétation est de M. Spitta. D'autres croient que la vigne de David est le sang du Christ : cette interprétation est celle de Funk. M. Struckmann va plus loin et veut que

la prière chrétienne, mais quelle transformation! De plus, la « sainte vigne de David » est une expression qui évoque la quasi-parabole de la vigne et des branches dans saint Jean (*Ioa.* xv, 1-10) ; l'idée de vin et de repas s'efface, et celle qui s'éveille est celle « d'un rapport très simple et très facile à concevoir dans le cas d'une prière eucharistique, plutôt étrange dans le cas d'un simple prélude à un repas »[1].

Sitôt le *Qiddûsch* ou bénédiction de la coupe de vin prononcée, le père boit à la coupe de vin, et la passe à sa femme et à ses enfants, qui boivent à tour de rôle. Après quoi, le repas du soir s'ouvre par le lavement des mains. Ensuite, la bénédiction du pain *Birkath hammoṣi* : « Sois loué, Éternel, notre Dieu roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre ». Les rabbins discutaient sur le point de savoir si cette bénédiction doit être prononcée sur le pain intact ou sur le pain rompu : au repas pascal, c'était toujours sur le pain rompu qu'on la prononçait. Rompre était alors synonyme de bénir[2]. — Tous ces rapprochements sont instructifs, mais combien la prière de la *Didachè* « sur le pain rompu », est d'une inspiration plus haute! « Nous te rendons grâces, notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant ». Le pain maté-

ce sang soit le sang eucharistique contenu dans le calice. Struckmann, p. 13. Autant Hoffmann, p. 220, et Vizzini, p. 58. J'incline à croire que la vigne est le fruit du sang du Christ, la vie, le salut, c'est-à-dire une donnée analogue à la vie et la gnose rappelée a propos du pain.

1. Hemmer, p. xlviii.

2. Klein, p. 135-136. M. Klein rapproche *I Cor.* x, 16 : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν..., τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν..., ou *rompre* (pour le pain) est synonyme de *bénir* (pour le vin).

riel est oublié, on ne songe plus à en remercier Dieu, mais bien de la vie et de la science qu'on doit à Jésus.

Les bénédictions quotidiennes de la table (*Birkath hammazon* [1]) se composent, pour le Juif : 1° de la prière pour remercier Dieu des aliments; 2° de la prière pour le remercier d'avoir donné à ses pères un pays aussi beau, aussi bon, aussi spacieux, que la terre promise; 3° de la prière pour Jérusalem. M. Klein a raison de penser que ces trois formules juives dont il donne le texte répondent assez bien à la triple prière μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι de la *Didachè* [2]. Mais ici encore le contenu est transformé par le rédacteur chrétien. Il bénit Dieu d'avoir donné aux hommes le manger et le boire, mais il ajoute aussitôt : « A nous tu as donné une nourriture spirituelle... » Il ne songe pas à remercier Dieu de la terre promise, il le remercie pour son saint nom qu'il a fait habiter dans nos cœurs.

L'analogie est sensible de la prière pour l'Église et de la prière pour Jérusalem : « Prends pitié, Éternel notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion habitacle de ta souveraineté, de David ton oint et de sa maison et de son royaume, de ton grand et saint temple d'où ton nom est connu. Notre Dieu, notre père, notre pasteur, nourris-nous, soigne-nous, garde-nous, libère-nous, Éternel notre Dieu... » Mais pas un mot de cette prière pour Jérusalem n'a passé dans la *Didachè*.

De ces comparaisons on conclura que le contenu des prières de la *Didachè* est bien authentiquement

1. *Oracul. sibyll.* IV, 25-26 : μέγαν θεὸν εὐλογέοντες | πρὶν πιέειν φαγέειν τε πεποιθότες εὐσεβίησιν. Cf. *I Tim.* IV, 3-5.
2. KLEIN, p. 140-143.

chrétien, mais que « le moule est non moins authentiquement juif », comme dit M. Réville [1].

On part de là pour conjecturer ce qu'a dû être à sa prime origine l'eucharistie, c'est à savoir un repas juif : on ne nie pas le caractère eucharistique des prières de la *Didachè*, on énonce que l'eucharistie y est la sublimation d'un repas juif. — Pareille assertion ne nous déplairait pas, puisque nous croyons, en effet, que l'eucharistie chrétienne est la réitération de la cène du Sauveur. Observons cependant et tout de suite que l'eucharistie est un repas réduit aux éléments en quelque sorte essentiels du boire et du manger, ceux auxquels s'attachait la principale action de grâces des Juifs. On sait que la prière sur le pain et sur le vin avait pour les Juifs contemporains de l'Évangile une importance qui soulevait des casuistiques : Schammaï voulait qu'on bénît le vin d'abord, Hillel voulait que ce fût le pain [2]. Mais on bénissait tous les autres aliments : il y avait une bénédiction pour l'huile, pour les fruits, pour les herbes..., et c'était un riche champ pour la casuistique, que de savoir quelle formule de bénédiction employer dans les divers services de plats. La *Didachè* ne retient que la bénédiction du vin et du pain, le repas de la *Didachè* ne comporte que du vin et du pain. Plus étroit est le rapport qu'on veut établir entre les repas juifs et l'eucharistie de la *Didachè*, plus saisissante est cette simplification.

Il est un autre aspect des prières de la *Didachè*, aspect que M. Réville ne signale point, il infirme si

1. Réville, p. 53.

2. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete* (Berlin 1905), p. 7.

gravement sa thèse! Sans doute, on doit souligner les traits juifs qui abondent dans ces prières, mais il ne faut pas voir qu'eux, surtout au détriment de ces autres traits si frappants que nous appellerons des « johannismes ». Antérieure au quatrième évangile, la *Didachè* ne lui a rien pu emprunter; on n'en est que plus frappé de trouver à ses prières eucharistiques des « airs de famille » avec l'évangile de saint Jean, spécialement avec les chapitres VI, XV et XVII. L'expression « sainte vigne de David », nous l'avons noté, est une rencontre avec la quasi-parabole johannine de la vraie vigne. L'expression « Père saint » (*Did.* X, 2) est une autre rencontre (*Ioa.* XVII, 11). Le mot γνωρίζειν pour désigner l'enseignement de Jésus est le terme préféré de la *Didachè* (IX, 2, 3 et X, 2), et c'est une expression familière à saint Jean (XV, 15; XVII, 26). M. Hemmer, à qui je prends ces observations, qui ont été faites dès la découverte de la *Didachè* et qu'il résume très bien, ajoute : « Pareillement les fruits que la révélation divine apportée par Jésus produit dans les âmes : la foi (πίστις : *Did.* X, 2; *Ioa.* VI, 70; XX, 31), la connaissance supérieure des choses de Dieu (γνῶσις : *Did.* IX, 3; X, 2; *Ioa.* VI, 70; XVII, 3), spécialement la connaissance du nom de Dieu que Jésus fait habiter en nous (*Did.* X, 2; *Ioa.* XVII, 6, 11, 25, et, pour l'expression κατεσκήνωσας, *Ioa.* I, 14), la vie éternelle surtout (ζωὴ αἰώνιος, *Did.* IX, 3; X, 3; *Ioa.* VI, 69; XVII, 3; XX, 31), reviennent de part et d'autre comme les *Leitmotiv* ou les points cardinaux de la pensée. Bien plus que le vocabulaire, la liaison habituelle des mots, l'alliance fréquente des mêmes expressions... Ici comme là, c'est une nourriture mystérieuse, spirituelle et réelle,

qui nous alimente pour la vie éternelle (*Did.* x, 3; *Ioa.* vi, 27. 35, 51-58, 63). Le même sentiment de l'unité qui relie le Christ aux siens et qui fait d'eux son Église (ἐγένετο ἕν, *Did.* ix. 4: *Ioa.* xvii, 11, 21-23) pénètre les deux écrivains, et les incline à demander à Dieu de « délivrer son Église de tout mal » (*Did.* x, 5: *Ioa.* xvii, 15), de « la rendre parfaite dans son amour » (*Did.* x, 5; *Ioa.* xvii, 23), de « la sanctifier » *Did.* x, 5; *Ioa.* xvii, 17, 19)... Mais d'ailleurs l'ensemble de la prière [de la *Didachè*] se joue dans la même atmosphère de sentiments et de pensées qui circule à travers les écrits johanniques[1] ».

De cette comparaison des prières de la *Didachè* et des prières juives pour la bénédiction des repas, il ressort que l'eucharistie est un simulacre de repas, un mémorial de repas, mais non pas un repas véritablement[2]. Les prières juives que remploie la *Didachè* ont été par elle vidées de leur contenu; elles expriment des sentiments nouveaux qui ne se retrouvent que dans le quatrième évangile; ce qui est vrai des sentiments est vrai du vocabulaire. Et tout cela n'est-il pas l'indice que l'aliment même dans ce simulacre de repas n'est plus rien de « commun » pour la foi du fidèle qui y prend part[3]?

1. Hemmer, p. xxxviii. Cf. Harnack, *Lehre*, p. 79-81. O. Holtzmann, « Das Abendmahl im Urchristentum », dans la *Zeitschrift fur die neut. Wissenschaft*, t. V, 1904, p. 112. Loisy, *Quatr. Ev.* p. 4.

2. O. Holtzmann, p. 111-112, observe à propos que les prières de la *Didachè* ne sont pas composées pour servir à une eucharistie privée, mais à une eucharistie à laquelle toute la communauté assiste et prend part. Ajoutons : nulle mention du père de famille, et nul trait familial.

3. Avant de passer au quatrième évangile, signalons que quelques commentateurs ont pensé voir une allusion à l'eucharistie dans *Apoc.* iii, 20 : « Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai (δειπνήσω) avec lui et lui avec moi ».

§ 6. — SAINT JEAN [1].

La conception que le protestantisme libéral s'est faite de l'évangile selon saint Jean est bien connue : le quatrième évangile n'est pas plus historique qu'authentique : l'auteur est « un mystique idéaliste uniquement attaché à l'idée », et se jouant, même quand il énonce des faits concrets, dans un perpétuel symbolisme. M. Réville ne verra donc dans le quatrième évangile que des méditations théologiques sur le mystère du Christ, et l'expression sublime de la foi ecclésiastique telle qu'elle s'affirmait quelque quatre-vingts ans après la passion. On ne s'attend pas à ce que j'entreprenne ici une discussion de ce système, discussion qui déborderait mon propre sujet, et qu'on trouvera ailleurs excellemment présentée [2]. Je ne dois ici discuter que la littéralité des textes du quatrième évangile qui ont trait à l'eucharistie.

* * *

Le premier fait qui nous arrêtera, est le silence

1. On lira l'article « Eucharistie d'après la sainte Écriture » 1912, dans le *Dictionnaire de théologie* de VACANT, qui a pour auteur Mgr RUCH, évêque coadjuteur de Nancy, et qui est une étude approfondie du sujet que nous abordons.

2. W. SANDAY, *The criticism of the fourth Gospel* (Oxford 1905). E. JACQUIER, *Histoire des livres du N.T.*, t. IV (Paris 1908). — Pour une mise au point plus appropriée à la présente discussion, J. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité* (Paris 1910), p. 374-384.

du quatrième évangile sur l'institution de l'eucharistie par Jésus la veille de sa mort[1]. — Nous sommes d'accord avec M. Réville, quand il énonce qu'« on a surabondamment établi » que l'auteur du quatrième évangile « a connu la tradition des Synoptiques ». Et nous sommes d'accord encore sur ce point, que le repas décrit au chapitre XIII de saint Jean[2], repas au cours duquel Jésus dévoile la trahison de Judas et prédit à Pierre son reniement, comme dans les Synoptiques, est le même repas que la cène décrite par les Synoptiques[3]. Saint Jean, ou dans l'hypothèse de M. Réville l'auteur quel qu'il soit du quatrième évangile, connaissait donc l'institution de l'eucharistie à la dernière cène, rien que par la connaissance qu'il avait des Synoptiques. M. Réville ajoute que, si le quatrième évangile ne relate pas la cène eucharistique, « c'est qu'il n'a pas voulu le faire ». Apparemment!

On a coutume, parmi nous, d'expliquer cette prétérition en disant que saint Jean, se proposant de compléter la narration des Synoptiques, n'avait pas à revenir sur le récit de la cène et de l'institution de l'eucharistie, puisque ce récit était tout au long dans les trois premiers évangiles. Le postulat de cette explication est discutable, car il n'est pas acquis que saint Jean se proposait simplement de compléter ses devanciers. Le sentiment semble plus plausible qui fait du quatrième évangile, dans l'intention de son auteur, une œuvre plutôt doctrinale que proprement biogra-

1. Reville, p. 58.

2. *Ioa.* XIII, 2 : δείπνου γινομένου.

3. W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie* (Münster 1901), p. 214-218. B. F. Westcott, *The Gospel according to St John*

phique[1]. On induit de là que, si le récit de l'institution est omis, c'est sans doute que, dans ce récit, l'évangéliste n'aurait rien eu à prendre qui se rapportât à son dessein didactique, qu'il n'eût déjà exprimé ailleurs. « Au chapitre VI, il a déjà exposé méthodiquement la doctrine eucharistique, à propos du pain de vie ; il n'a rien à ajouter à la théorie émise en cet endroit ; son but théologique est atteint, et le fait lui-même est en dehors de son plan[2]. »

Détrompez-vous, répond M. Réville, l'évangéliste ne rattachait pas l'eucharistie à la cène : « Il la rattache au miracle de la multiplication des pains. » Cette assertion est ambiguë. Veut-on dire que le récit du miracle de la multiplication des pains (*Ioa.* VI, 1-13) peut être interprété comme une figure de l'eucharistie? On est d'accord avec la tradition la plus riche[3]. Veut-on dire que l'évangéliste a eu en vue exclusivement ce sens figuré? On fait violence au récit évangélique, et l'exégèse est plus sûre de beaucoup qui voit dans la multiplication des pains, en première ligne, comme dans la multiplication du vin à Cana, un miracle, un miracle de toute-puissance, par lequel Jésus prouve sa divine qualité. Est-ce à dire que la multiplication des pains soit sans connexion avec l'enseignement qui va suivre? Non certes. Toutefois, l'enseignement qui va suivre est proprement le discours sur le pain de vie; or,

(London 1908), t. I, p. CLXV. GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion* (Paris 1910), p. 64.

1. LEBRETON, p. 377. JACQUIER, p. 204. WESTCOTT, p. CLIX. SANDAY, p. 205-207.

2. CALMES, *L'évangile selon saint Jean* (Paris 1904), p. 375. P. SCHANZ, *Commentar über Johannes* (Tübingen 1885), p. 451-452. GOGUEL, *Sources*, p. 55-56.

3. Cf. WILPERT, *Pitture delle cat. romane*, p. 43.

entendre *tout* ce discours (VI, 22-71) de l'eucharistie est une exégèse injustifiée.

Mais M. Réville veut bien davantage, sans oser cependant s'exprimer avec netteté : pour lui, le repas de la multiplication des pains est « un repas eucharistique ». — Cet énoncé crée une confusion. Nous savons ce qu'est l'eucharistie, au sens technique et ecclésiastique du mot; nous savons ce qu'est une eucharistie, une bénédiction, une action de grâces à Dieu, au sens non technique du mot : mais un « repas eucharistique », c'est-à-dire un repas religieux, un repas d'action de grâces, nous continuons à ne pas savoir ce que c'est. — Pourtant, insiste M. Réville, voyez le récit de la multiplication des pains : Jésus a pris les cinq pains et les deux poissons, et il a rendu grâces avant de les distribuer aux foules, il a eucharistié[1]. — Il n'a pas eucharistié au sens ecclésiastique du terme, répondrons-nous : son action de grâces, dans la perspective de l'évangéliste, est même moins une de ces bénédictions que tout juif pieux prononçait sur le pain avant d'y toucher, qu'un acte par lequel Jésus associe son Père au signe ou miracle qu'il va accomplir.

Sitôt après la multiplication des pains, l'évangéliste place, comme font aussi les Synoptiques, le miracle de Jésus marchant sur les eaux (VI, 14-21). Cet épisode est une transition qui va nous amener au discours

1. *Ioa.* VI, 11 : ἔλαβεν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις. L'évangéliste y revient au v. 23 : ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου. Mais pourquoi vouloir donner à εὐχαριστεῖν son sens liturgique? Cf. *Ioa.* XI, 41 : Πατερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου... Ceci juste avant de ressusciter Lazare.

sur le pain de vie prononcé à Capharnaüm le lendemain de la multiplication des pains. Cet épisode miraculeux est un signe aussi de la toute-puissance de Jésus : il a multiplié les pains et les poissons, il commande aux flots de la mer, comme il a guéri le paralytique (v, 2-47), comme il guérira l'aveugle-né (IX, 1-44), comme il ressuscitera Lazare (XI, 1-44). M. Réville n'a pas cherché dans les conditions du retour de Jésus à Capharnaüm des allusions à l'eucharistie, il n'y en a point.

* * *

On connaît trois interprétations possibles du discours sur le pain de vie (VI, 22-71)[1]. La première l'entend intégralement de la foi au Christ: la seconde l'entend intégralement de l'eucharistie; la troisième estime que l'objet de la première partie du discours est la foi au Christ, et que l'eucharistie est introduite dans la seconde partie du discours comme une suite de la foi au Christ[2]. Ce troisième sentiment, auquel nous avons cru devoir nous tenir, est le plus commun parmi les théologiens catholiques[3]. On me permettra de ne pas insister sur la signification des versets 22-51[a], et de ne pas instituer après tant d'autres une discussion que l'on

1. Nous suivons la division en versets du texte grec. La division en versets de la Vulgate latine ne coïncide pas exactement.

2. Rucu, p. 990-991.

3. Franzelin, *Tractatus de SS. Euch. sacram. et sacrif.* (Romae 1868), p. 31. Pesch, *Praelectiones*, t. VI, p. 258. Cf. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie* (Würzburg 1900), p. 40. — F. Cavallera, « L'interprétation du ch. VI de S. Jean au concile de Trente », dans la *Rev. d'hist. eccl.* (Louvain), 1909, p. 687-709.

trouvera dans les commentateurs. Je ne fais état que des versets 53 et suivants pour la démonstration eucharistique.

51 a] *Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* — b *Et le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair.*

52 *Et les Juifs disputaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair à manger ?*

53 *Jésus donc leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous.* 54 *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.* 55 *Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage.* 56 *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui*[1]. 57 *De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra pour moi.*

58 *Voici le pain qui est descendu du ciel ; non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts : celui qui mange ce pain vivra éternellement.*

59 *Il dit ces choses, enseignant en synagogue à Capharnaüm.*

L'indubitable signification eucharistique de ce texte[2], et en même temps la distinction qui s'y mar-

1. Après ces mots « *et moi en lui* » les mss. de la famille dite occidentale ajoutent : καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ. Cette leçon n'a pas de garantie d'authenticité. Mais elle représente un point de doctrine eucharistique : on a la vie en lui, c'est-à-dire dans le Fils de l'homme, si l'on prend son corps, σῶμα, comme le pain de la vie.

2. M. Heitmueller écrit : « Dass hier von dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi im heiligen Mahl der Eucharistie die

que avec l'enseignement non eucharistique qui précède dans ce même discours sur le pain de vie, sont si frappants que certains critiques radicaux se sont crus en mesure d'affirmer que 51-57 était une surcharge interpolée de seconde main dans le texte de saint Jean[1]. M. Réville fait justice sommairement, comme il suffit, de cette hypothèse[2], que nous n'aurions pas mentionnée, si elle ne confirmait pas l'interprétation eucharistique de cette péricope johannine.

En réalité, cette péricope est à sa place logique dans le discours sur le pain de vie, elle fait corps avec la pensée que l'évangéliste y rapporte didactiquement par une gradation très calculée. Maldonat ne s'est pas trompé en rapprochant, après saint Augustin et Cajetan, le discours sur le pain de vie et l'entretien avec la Samaritaine sur l'eau vive[3], rapprochement suggéré par l'évangile même : « Celui qui vient à moi n'aura jamais faim, celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (VI, 35). Comme la manne descendait du ciel, Jésus est le pain descendu du

Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. » Dans J. Weiss, *Die Schriften des N. T.* t. II, p. 779.

1. L'hypothèse est de M. Spitta, dans ses « Urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls », au tome I de ses mémoires *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen 1893), p. 207 et suiv. Elle est reprise par M. Andersen, « Zu Jo. VI, 51b ff. » dans la *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, t. IX (1908), p. 163-164. M. Andersen estime que la manière dont il est parlé là du pain eucharistique est telle qu'elle ne peut être antérieure à l'époque de saint Ignace, et qu'elle est bien plutôt apparentée à celle d'Irénée qu'à celle de Justin.

2. Réville, p. 63. Autant, Calmes, p. 251. Contre l'hypothèse plus radicale encore de Wellhausen, Goguel, p. 203-204.

3. Voyez Cajetan, *In IV Evangelia* (1540), p. 381, et Maldonat, *Comment.* (Lyon 1612), p. 1488 et 1497. Schanz, p. 270. J. A. Robinson, art. « Eucharist », p. 1421, au t. II (1901) de l'*Encyklopaedia biblica* de Cheyne.

ciel : celui qui mange de ce pain ne meurt pas, c'est à savoir celui qui croit au Christ, car, par la volonté du Père, quiconque voit le Fils et croit en lui a la vie éternelle (VI, 40), celui qui croit a la vie éternelle (VI, 47), celui qui mange de ce pain descendu du ciel ne meurt pas (VI, 50), mais il vivra éternellement (VI, 51ª).

Jusqu'ici il n'a été parlé que de la foi au Christ ou de l'impérissable vie que cette foi procure. Le Christ répond au murmure des Juifs scandalisés de ce qu'il se dise « le pain descendu du ciel », en leur annonçant un mystère plus grand encore : il donnera sa chair pour la vie du monde. Puis, aussitôt, dépassant ou complétant cette affirmation du mystère de la croix[1], le Christ énonce le mystère de la participation du fidèle à la chair sacrifiée sur la croix, c'est le mystère de l'eucharistie : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous » (53). Et cette proposition ouvre ce que l'on peut appeler l'évangile de l'eucharistie[2].

1. Dans *Eucharistie* 3, p. 88-89, j'ai entendu en effet 51ᵇ de la passion, à l'exclusion de l'eucharistie. Je m'y tiens toujours. Contre cette exclusion, Rucu, p. 998.

2. Réville, p. 63-64, accepte cette gradation logique. Il veut cependant qu'on ne perde pas de vue que ce discours, comme tous les autres discours du quatrième évangile, « s'adresse non pas aux Juifs galiléens contemporains de Jésus, mais aux Juifs hellénistes du commencement du IIᵉ siècle ». Il est amené par ce système à considérer les versets 51 et suiv. comme une « justification de la pratique eucharistique chrétienne où l'on prétend s'assimiler la chair et le sang du Christ ». Même point de vue chez M. Loisy, *Quatrième Évangile*, p. 460-461 et 465, et chez Heitmüller dans Weiss, t. II, p. 780. Ils font Jean plus sacramentaire pour le faire moins véridique! — Rucu, p. 1023-1024, a sur cette difficulté quelques remarques très justes qui rejoignent celles du P. Lebreton rappelées en commençant.

Quels sont les articles de cet évangile eucharistique?

Premièrement, est-il vrai que le quatrième évangile « ne nous apporte aucun témoignage sur l'institution du repas eucharistique par Jésus [1] »? — On peut répondre que l'enseignement eucharistique chez saint Jean revêt des expressions où l'on reconnaît les mots mêmes de l'institution telle que la rapportent les Synoptiques et saint Paul : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang,* autant dire : *Ma chair est une vraie nourriture, mon sang est un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang...* Les vocables sont équivalents, la chose qu'ils expriment est la même [2].

Secondement, on n'acceptera pas que l'eucharistie n'ait dans le quatrième évangile « aucune relation avec la mort du Christ [3] ». — M. Loisy répond pour nous : « Ce serait aller trop loin que de contester dans ce discours toute allusion à la mort de Jésus; l'idée de la mort y est à l'arrière-plan, comme invisible, mais toujours présente... C'est un autre excès, beaucoup moins défendable, que d'y trouver seulement la pensée de la mort avec celle de la foi qui s'en nourrit. L'idée de la communion vivifiante prime celle de la mort... La chair et le sang de Jésus ont été donnés sur la croix pour la vie du monde, en vue de garantir aux hommes le bienfait de la vie éternelle et la résurrection glorieuse; ils ne cessent pas d'être donnés à même fin dans l'eucharistie, pour entretenir dans les âmes, par une communion,

1. Réville, p. 65.
2. H. Holtzmann, *Handcommentar*, t. IV (1890), p. 96. Loisy, p. 458.
3. Réville, p. 66.

réelle et spirituelle à Jésus glorifié, la vie divine principe et gage de l'immortalité. La mort du Sauveur est l'expression suprême du don, pour autant que Jésus l'offre. La communion en est l'accomplissement parfait et la garantie permanente, pour autant que les hommes le reçoivent[1]. »

Troisièmement. M. Réville accepte que l'eucharistie ait pour effet de procurer la « vie éternelle », par analogie avec le pain aliment de la vie physique. M. Réville marque fortement que la foi est une condition préalable à cette efficacité de l'eucharistie. On le lui accordera sans peine, s'il veut bien ne pas nous faire dire que la foi cause cette efficacité. — Mais on s'étonnera qu'il se soit si peu arrêté sur cet article, alors que le quatrième évangile y insiste de si impressionnante manière. Vous n'aurez pas la vie en vous, lisons-nous, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, si vous ne buvez son sang : celui-là a la vie éternelle, qui mange cette chair et boit ce sang : celui-là, le Christ le ressuscitera au dernier jour. On a rapproché judicieusement ces déclarations du Christ concernant l'eucharistie, des déclarations que le Christ fait sur le baptême dans l'entretien avec Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne

1. Loisy, p. 456-458. — « Ainsi l'œuvre de notre salut se consomme dans l'eucharistie, en mangeant la chair du Sauveur. Il y faut apporter la foi, car c'est par là qu'il commence : il faut croire en Jésus Christ qui donne sa chair à manger, comme il faut croire à Jésus Christ descendu du ciel et revêtu de cette chair. Ce n'est pourtant pas la foi, qui fait que Jésus Christ est descendu du ciel, et a paru en chair : ce n'est non plus la foi qui fait que cette chair est donnée à manger. Croyons ou ne croyons pas, cela est. » Bossuet, *Méditation sur l'Évangile*, 1re partie, 32e jour (éd. de Bar-le-Duc, 1863, t. IX, p. 335).

peut entrer dans le royaume de Dieu » (III, 5). Un effet est produit par l'eucharistie, qui est un effet qui s'ajoute à l'effet produit par le baptême, qui est un effet que le quatrième évangile dénomme vie, vie divine qui se confond pour le chrétien avec l'union au Christ, le Christ par cette vie demeurant dans le fidèle, et le fidèle demeurant dans le Christ, le fidèle vivant par le Christ comme le Christ vit par le Père [1].

Si nous voulions être confirmés dans cette vue, que la foi ne cause pas l'efficacité de l'eucharistie, nous n'aurions qu'à prendre acte que M. Réville reconnaît dans le quatrième évangile « l'équation pain = chair, vin = sang du Christ [2] ». La dogmatique eucharistique du quatrième évangile concorde avec celle de saint Ignace, et M. Réville a pleinement raison de le dire, et d'ajouter : Nier que le quatrième évangile « ait entendu présenter le pain et le vin comme étant effectivement chair et sang du Christ », c'est « faire violence au texte ». Reste à entendre cette équation.

L'économie de la doctrine eucharistique du quatrième évangile peut se ramener aux assertions suivantes. Au commencement était le Verbe, il était en Dieu, et en lui était la vie. Puis le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et il a donné sa chair pour la vie du monde. Le Verbe fait chair retourné à son

1. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, ch. 77 (éd. Lévesque, p. 207) : « Tous les mystiques anciens et modernes mettent dans la perfection de cette union de l'âme comme épouse de Jésus Christ la perfection du saint amour, la déiformité, la transformation et la totale unité qui nous fait avec Jésus Christ une même chair et un même esprit, en vertu du gage sacré de cette unité que nous recevons dans l'eucharistie. »

2. Réville, p. 65.

Père, la vie par lui donnée au monde en sa chair sera donnée à chaque fidèle dans l'aliment et le breuvage eucharistiques, qui sont sa chair et son sang. Ainsi le pain et le vin sont la chair et le sang qui nous participent la vie. Si nous avions à mettre sur ces termes de l'évangile ceux de l'École, nous dirions : le pain et le vin sont le signe, la chair et le sang sont la chose, la vie est l'effet du sacrement.

Voici, au contraire, comment M. Réville exprime cette même économie. Le Verbe s'est manifesté sous les espèces de la chair, pour permettre aux hommes de saisir, sous cette forme plus accessible à leur faiblesse, la lumière et la vie : le Verbe se manifeste sous les espèces du pain et du vin, qui sont, « après qu'il est remonté dans la sphère de l'esprit », sa chair et son sang « correspondant à la chair et au sang du corps dans lequel il s'est incarné ». Est-ce donc que l'eucharistie est une nouvelle manière pour le Verbe de se faire chair? Précisément, répond M. Réville : dans les aliments eucharistiques, le Verbe « s'incarne en quelque sorte à nouveau et ils ne cessent pas pour cela d'être pain et vin, et cependant ils font office de chair et de sang ». Comment cette chair et ce sang donnent-ils la vie? « Dans l'incarnation eucharistique, ce n'est pas le pain ou le vin qui donnent la vie, mais l'Esprit qui s'incarne en eux[1] ». — A cette analyse de M. Réville, on voit comme s'évanouit l'équation qu'il énonçait d'abord. Le pain et le vin ne cessent pas d'être pain et vin, ils font « office » de chair et de sang, ils sont un symbole. Mais ce symbole n'est

1. Réville, p. 67.

pas vide, puisque ce symbole contient l'Esprit, si bien que le précepte « Mangez ma chair » est synonyme de « Recevez l'Esprit ».

Pour légitimer cette interprétation « spiritualiste » des affirmations eucharistiques du quatrième évangile, M. Réville prend comme point d'appui cette parole de l'épilogue (VI, 60-71) du discours sur le pain de vie : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » — A supposer que cette parole ait trait à l'eucharistie, il ne s'ensuivrait pas que la chair eucharistique dût être entendue comme s'il s'agissait là d'une communion spirituelle et d'une présence en vertu. Le Christ répudierait la conception capharnaïte de la chair eucharistique et affirmerait que la chair eucharistique n'a d'efficacité vivifiante qu'en tant qu'elle est unie à l'esprit, c'est-à-dire à la divinité : nous aurions dans ce texte une affirmation de la présence réelle, loin d'y avoir une répudiation de cette présence réelle. Et cette interprétation est très appuyée dans la tradition patristique. — Cependant, il est une autre interprétation, qui nous semble préférable, interprétation qui nie que la parole « c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien », ait trait à l'eucharistie. Cet aphorisme, en effet, sert d'épilogue à tout le discours sur le pain de vie, non au passage eucharistique de ce discours. Jésus a prononcé ce discours dans la synagogue de Capharnaüm, et beaucoup de ses disciples, disciples au sens le plus large, l'ayant entendu, disent : « Ce discours est dur, et qui peut l'écouter? » A quoi Jésus répond : « Cela vous scandalise? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne

sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Vous ne me comprenez pas, parce que vous raisonnez en hommes charnels sur les paroles qui sont esprit et vie. Cette réponse du Sauveur vise tout le discours sur le pain de vie [1].

1. Maldonat, p. 1541. Schanz, p. 292. Westcott, t. I, p. 248. — C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation* (London 1895), p. 303-307, a recueilli la tradition patristique sur ce point. Le sentiment par nous adopté est celui de Tertullien, d'Eusèbe, de Macarius Magnès. Le sentiment qui applique *Ioan.* VI. 63, à l'eucharistie, est celui de saint Athanase, d'Apollinaire, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Hilaire, de saint Augustin. — Voyez la discussion de Ruch, p. 1003-1009.

§ 7. — SAINT PAUL.

A s'en tenir à la chronologie littéraire, le témoignage de saint Paul est de tous le plus ancien en date, puisque la première épître aux Corinthiens où ce témoignage se rencontre, a dû être écrite en 56 ou 57 (on a même proposé 53). Paul adresse cette épître à une communauté qui a été fondée par lui, trois ou quatre ans auparavant, et qui, lui absent, est aussitôt devenue la proie des divisions et des désordres[1]. Il a été instruit de tout par une lettre des Corinthiens qui lui a été portée à Éphèse, et d'Éphèse il répond pour corriger les désordres, pour fixer les points controversés. Parmi ces points controversés, légitimité du mariage, valeur des charismes, etc., deux ont trait à l'eucharistie indirectement ou directement, c'est premièrement la question de l'usage des idolothytes (*I Cor.* VIII-X), et secondement la célébration de l'eucharistie XI).

1. Je ne crois pas qu'il y ait rien à dire de la théorie de M. PERCY GARDNER, *The Origin of the Lord's supper* (London 1893), qui cherchait dans les mystères d'Eleusis l'origine de l'eucharistie, qu'il trouvait à Corinthe! M. Gardner a, depuis, renoncé à cette fantaisie. Voyez son *Exploratio evangelica* (London 1899), p. 454. C. CLEMEN, *Religionsgesch. Eckl. des N. T.* p. 188, juge la question oiseuse. Autant F. DIBELIUS, *Das Abendmahl, eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion* (Leipzig 1911), p. 94. GOGUEL, p. 187-188, atermoie. L'hypothèse a été reprise avec d'autres points d'appui, par R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig 1910), p. 30-31, analysé et critiqué par RUCH, p. 1116.

* * *

Les Corinthiens ont soumis à Paul le cas de conscience de savoir si un chrétien peut manger une viande qui a été offerte aux idoles. La solution donnée par Paul pose en principe qu'une viande n'est pas intrinsèquement affectée par l'oblation qui en a été faite aux idoles, puisque les idoles ne sont rien. Dieu seul étant Dieu; mais il y a péril de scandale. On distinguera donc trois cas : il sera permis d'acheter de la viande au marché sans s'inquiéter si elle a été offerte aux idoles[1] : il sera permis d'accepter à dîner chez autrui sans s'inquiéter d'où vient la viande qu'on sert à sa table : toutefois, si on y signale un idolothyte, on s'abstiendra d'y toucher pour ne scandaliser personne : il sera interdit de prendre part à un banquet sacré avec les idolâtres, ou, comme dit Paul, de « s'asseoir à table dans un temple d'idoles[2] ». Toutefois, ce troisième cas est plus qu'un péril de scandale, car la participation à un banquet sacré dans un temple d'idoles

1. Se rappeler Pline le Jeune signalant à Trajan que la viande des sacrifices recommence à se vendre : « Certe satis constat... pastum venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur ». *Epistul.* x, 96.

2. *I Cor.* viii, 10 : ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον. Pour l'illustration de ce terme voyez l'invitation à un banquet au Sérapéum, dans un papyrus original (ne siècle) retrouvé par Grenfell et Hunt. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen 1908), p. 254. Voici le texte : Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν τε' ἀπὸ ὥρας θ'. Ce qui se traduira : *Chérémon te prie à dîner* (le δεῖπνον ou repas du soir) *sur le lit* (κλίνην qui explique ἀνακείμενον) *dans le Sérapéum* (un temple de Serapis, un εἰδωλεῖον) *demain qui est le quinze à la neuvième heure* (à trois heures du soir).

est chose intrinsèquement mauvaise, et voici la raison théologique que Paul en donne :

X. [14] *C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie.* [15] *Je parle comme à des* [hommes] *sensés, jugez vous-mêmes ce que je dis.*

[16] *Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ?* [17] *Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps,* [tout en étant] *plusieurs, car nous participons tous à un même pain.* [18] *Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne communient-ils pas à l'autel?* [19] *Qu'est-ce à dire? que la viande sacrifiée aux idoles est quelque chose, ou qu'une idole est quelque chose?* [20] *Non, mais ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu; or je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons.* [21] *Vous ne pouvez boire au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons.*

S'asseoir à un repas sacrificiel dans un temple (εἰδωλεῖον) est un acte d'idolâtrie : fuyez l'idolâtrie. — Vous ne pouvez, en effet, concilier le christianisme et l'idolâtrie, boire au calice du Seigneur et au calice des démons, prendre part à la table du Seigneur [1] et à la table des démons [2]. Ce serait vouloir associer

1. *Table du Seigneur*, τραπέζης κυρίου. L'expression est biblique. *Malach.* I, 7 : λέγειν ὑμᾶς· Τραπέζα κυρίου ἐξισγημένη ἐστίν il s'agit de l'autel du temple. Voyez encore *ibid.* 12, et *Ezech.* XLIV, 16. Les prêtres entreront dans mon sanctuaire et s'approcheront de ma table pour me servir. προσελεύσονται πρὸς τὴν τράπεζάν μου τοῦ λειτουργεῖν μοι. L'expression « table du Seigneur » est consacrée pour désigner l'autel du temple, et saint Paul l'applique à l'eucharistie.

2. *Table des démons*, τραπέζης δαιμονίων. Expression biblique encore : *Is.* LXV, 11 : ἑτοιμάζοντες τῷ δαιμονίῳ τράπεζαν καὶ πληροῦντες

le Christ et Bélial[1], contradiction inacceptable à des hommes sensés et moins encore à Dieu! — Mais il y a plus. Prendre part à un repas sacrificiel c'est entrer en communion ou κοινωνία avec le *numen* auquel le sacrifice a été offert. Ainsi quand les Israélites mangent les victimes offertes sur le θυσιαστήριον du temple, ils deviennent κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Par analogie, quand les païens mangent les victimes qu'ils ont offertes en sacrifice aux idoles, comme les idoles ne sont autre chose que les démons, ils deviennent κοινωνοὶ τῶν δαιμωνίων[2]. Je ne veux pas que vous, chrétiens, vous soyez κοινωνοὶ τῶν δαιμωνίων.

Dans cette argumentation de Paul une vue incidente s'ouvre sur l'eucharistie. L'idolothyte est une communion aux démons, la θυσία une communion au θυσιαστήριον, et Paul énonce que l'eucharistie est une communion au sang et au corps du Christ. La considération de l'eucharistie est introduite pour confirmer la considération de la θυσία israélite : l'une et l'autre produisent une κοινωνία, qui rend plus saisissable la κοινωνία produite par l'idolothyte.

Incidemment, et c'est en quelque sorte une incidente qui se greffe sur une première incidente, procédé familier à Paul, l'apôtre ayant prononcé le mot de κοινωνία à propos du pain eucharistique, note que

τὴ τυχὴ κέρασμα une table pour *Gad*, une coupe pour *Meni*, dit l'hébreu'.

1. Rien n'était plus commun dans le paganisme que le fait d'un homme qui se faisait initier successivement à plusieurs cultes ou mystères.

2. Pour l'illustration de ce donné, la communion au démon par l'idolothyte, voyez *Homil. clement.* IX, 9 (édit. Lagarde, p. 95, et Porphyre cite par Euseb. *Praep. euangel.* IV, 23 (*P. G.* t. XXI, p. 305). Cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* Leipzig 1903, p. 100-106. Clemen, p. 201. Reich, p. 1047-1048.

cette κοινωνία est le lot de tous les fidèles et les constitue en un seul corps. Paul, en effet, est à maintes reprises revenu sur l'idée que les chrétiens sont membres d'un corps unique, qui est le corps mystique du Christ. Les chrétiens sont de ce corps de plusieurs manières, par le baptême, par la foi, par l'esprit, et, tout de même, par le fait de prendre part à un même pain, qui est le pain eucharistique. L'appartenance au corps mystique du Christ n'est pas produite par la communion eucharistique, puisque le chrétien appartient à ce corps mystique indépendamment de la communion : mais la communion a une valeur de symbole de cette appartenance. Dans ce sens, Paul écrit : « Nous formons un seul corps, en étant plusieurs, car nous participons à un même pain [1] ».

Une fois mis au second plan, comme il convient, le symbolisme du pain eucharistique, revenons à la *res sacra* elle-même. Paul décrit l'eucharistie en deux mots : elle est « le calice de bénédiction que nous bénissons » et « le pain que nous rompons [2] ».

1. *I Cor.* x, 17 : ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. La communion ne nous insère pas *per se* dans le corps mystique du Christ. C'est ce que nous avons marqué dans *Eucharistie* [1], p. 19-20. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 421. Pourrat, *Théologie sacramentaire* (Paris 1907), p. 3. Rugh, p. 1048.

2. *I Cor.* x, 16 : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν,... τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. Paul place ici le calice avant le pain. Plus loin (xi, 23), dans le récit de l'institution, il rétablira l'ordre pain-vin. Inutile de chercher un sens spécial à ποτήριον εὐλογίας, comme s'il s'agissait d'un calice qui s'appellerait « calice de bénédiction ». Nous avons ici un génitif définitif : calice de bénédiction est pour calice béni. On peut dire aussi que, par un pléonasme d'inspiration sémitique, le verbe se double de son substantif : le calice de bénédiction que nous bénissons. Le sens est donc : le calice que nous bénissons. Voyez cependant Rugh, p. 1045.

Le verbe εὐλογοῦμεν à propos du calice implique une prière prononcée sur le calice [1]. Nous avons vu plus haut qu'un Juif pieux ne rompt pas le pain sans une prière, une εὐλογία. Bénir Dieu c'est lui rendre grâces : εὐλογία est dans ce sens synonyme de εὐχαριστία. Il n'est parlé que d'un calice, que d'un pain, ὅτι εἷς ἄρτος. Le repas eucharistique n'a pour tous mets que du pain et du vin, à s'en tenir à la rigueur des termes de Paul.

Ce pain et ce vin procurent au fidèle qui y participe la κοινωνία au corps et au sang du Christ. Dans cette même épître aux Corinthiens, Paul a prononcé la grande parole : « Le Christ a été immolé comme notre Pâque » (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, v, 7). Son corps et son sang ont donc été la θυσία définitive [2]. A ce corps et à ce sang nous communions par les espèces du pain et du vin. Cette manducation du corps et du sang du Christ est-elle réelle ou figurative? Paul ne soulève pas cette question, qui, évidemment, ne s'est pas posée comme une alternative pour les Corinthiens. Réelle est la manducation de l'idolothyte, réelle est la manducation de la θυσία du temple : rien n'indique que la θυσία nouvelle, celle que nous mangeons à la table du Seigneur, soit seulement une figure, et l'analogie s'y oppose.

1. Paul dit « Nous bénissons », entendant par là qu'il bénit, et que le rite qu'il observe est celui des églises de Dieu. Le sens de « nous » est ici le même que dans *I Cor.* xi, 16 : ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ, et xiv, 33 : ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων.

2. Rapprochez *Eph.* v, 2 : ὁ χριστὸς... παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Prat, t. II, p. 267-270. O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums* (Tübingen 1910), p. 227-229.

Aussi bien, verrons-nous plus loin le réalisme de la doctrine eucharistique de saint Paul.

Telle n'est pas l'interprétation de M. Réville : « La κοινωνία τῶν δαιμόνων, la communion avec les démons, ne signifie pas l'absorption de la chair des démons, pas plus que la κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου ne signifie l'absorption de l'autel : c'est évident. Aussi a-t-il fallu toute la force du préjugé dogmatique ultérieur pour qu'on ait jamais songé à interpréter dans un sens réaliste l'autre terme de comparaison, la κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ σώματος, et à voir dans cette communion au sang et au corps du Christ l'absorption du sang matériel véritable et du corps matériel véritable du Christ... Dès à présent nous pouvons affirmer que le témoignage de saint Paul exclut l'interprétation réaliste de la communion à la chair et au sang du Christ [1] ».

L'erreur de M. Réville est d'avoir introduit dans le raisonnement de saint Paul une rigueur formelle qui le dénature. Paul établit une analogie entre la κοινωνία aux démons, la κοινωνία à l'autel, la κοινωνία au corps et au sang du Christ crucifié. Et vous voyez la dissymétrie : car il n'y a d'analogie qu'entre des entités de même ordre, c'est-à-dire soit entre les θυσίαι ou victimes offertes, soit entre les *numina* à qui on les offre. Or, Paul passe d'un ordre à l'autre. Si nous voulons restituer la symétrie, nous dirons : κοινωνία aux démons, κοινωνία à Dieu, le moyen de cette κοινωνία étant pour les démons l'idolothyte, et pour Dieu soit la θυσία du θυσιαστήριον, soit la θυσία de-

1. Réville, p. 75. — Voyez par contraste l'interprétation presque réaliste défendue par Hummelle, art. *Abendmahl*, p. 40-42, et par Hoffmann, p. 150.

la croix. La θυσία, selon une doctrine bien plus ancienne que Paul, est ce par quoi s'actualise l'union du fidèle à son dieu. La θυσία chrétienne est le corps et le sang immolés sur la croix. Et nous concluons : la κοινωνία du chrétien à Dieu par le moyen de la θυσία de la croix, serait vaine et « frustratoire » (le mot est de Calvin), si Paul ne supposait pas l'équation du pain au corps, du vin au sang du Christ [1].

* * *

Venons au texte plus important de beaucoup du chapitre XI.

[2] *Je vous loue de ce que vous vous souvenez de moi à tous égards, et de ce que vous retenez mes instructions telles que je vous les ai données...*

[17] *Mais... je ne vous loue pas de ce que vous vous assemblez non pas pour vous améliorer, mais pour devenir pires.* [18] *Premièrement, quand vous vous réunissez en église, j'apprends qu'il y a des scissions parmi vous...* [20] *Donc quand vous vous réunissez en un même lieu, ce n'est pas manger le repas du Seigneur.* [21] *Car en* [guise de le] *manger, chacun commence par prendre son propre repas,*

1. M. Réville, p. 74 et 76, rapproche *I Cor.* x, 1-4, où saint Paul traite la manne de nourriture spirituelle, et le rocher (d'où Moïse fit jaillir une source) de rocher spirituel. Comme la manne et le rocher sont des figures de l'eucharistie, nous devrons concevoir l'eucharistie comme un aliment spirituel. En réalité, Paul qualifie la manne de πνευματικὸν βρῶμα, l'eau du rocher de πνευματικὸν πόμα. Ici « pneumatique » est synonyme de « figuratif » ou « prophétique » et en même temps de miraculeux. Prat, t. II, p. 380. — Dans *Eucharistie* 3, p. 4, j'ai vu dans *I Cor.* x, 1-4, précisément dans la mention de l'aliment pneumatique et du breuvage pneumatique, une allusion que Paul ferait au pain et au vin de l'eucharistie. Je persiste à croire fondée cette allusion.

et l'un a faim quand l'autre s'enivre. 22 *N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire affront à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vais-je vous louer? Non, sur ce point je ne vous loue pas.*

23 *Car moi j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain,* 24 *et après avoir rendu grâces le rompit et dit : « Ceci est mon corps pour vous*[1]*, faites ceci en mon souvenir ».* 25 *De même aussi le calice après le repas, disant : « Ce calice est la nouvelle* διαθήκη *en mon sang : faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mon souvenir ».*

26 *Car chaque fois que vous mangez ce pain et buvez le calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* 27 *En sorte que qui mange ce pain ou boit le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur.* 28 *Que l'homme donc s'éprouve lui-même, et ainsi mange de ce pain et boive au calice*[2]*.* 29 *Car celui qui mange et boit, mange et boit sa condamnation, s'il ne discerne pas le corps* [*du Seigneur*].

Une première observation à faire sur ce texte, est que la réunion où se célèbre la fraction du pain et l'eulogie du calice est une réunion de toute la communauté chrétienne de Corinthe. Dans cette réunion plénière, il se forme des groupes, que Paul appelle des σχίσματα et qu'il interdit : la réunion doit être

1. τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν <κλώμενον>. L'addition κλώμενον est une variante généralement tenue pour inauthentique. On entend κλώμενον du corps eucharistique en rapprochant *I Cor.* x, 16 (τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν). Prat, t. II, p. 381.

2. Réville, p. 78 : « Quelques critiques ont traité tout le morceau, du ℣ 23 au ℣ 28, d'interpolation. Il n'y a aucune raison positive à l'appui. Par ces procédés-là on peut éliminer tous les textes qui dérangent les combinaisons de l'historien ou du théologien ».

une réunion de frères où chacun accueille chacun. Paul écrit : συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ XI. 18. Des païens au contraire il disait : ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον VIII, 10. Il n'est pas question pour les chrétiens de κατάκεισθαι, d'être couchés comme sont les convives d'un festin grec ou romain [1]. Il n'est pas question d'un édifice spécial : l'assemblée des chrétiens, où qu'elle se tienne, est l'église de Dieu : les chrétiens assemblés sont « en église ». — Pour M. Réville, cette assemblée est un repas collectif, sans aucune hésitation sur ce point. Si par « repas collectif » on entend l'acte de rompre le pain et de boire au calice eucharistique, nous sommes d'accord, bien qu'un repas aussi sommaire soit moins un repas qu'un simulacre de repas. Si on entend que les chrétiens mangent par surcroît un vrai repas, chacun apportant ses vivres à l'assemblée chrétienne, nous observons que tel est en effet l'usage qui s'est introduit subrepticement dans la jeune communauté de Corinthe, usage suggéré sans doute par le mauvais exemple des associations religieuses païennes [2], usage que saint Paul interdit absolument : « N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire, ou méprisez-vous l'église de Dieu [3] ? »

Ce semblant de repas se définit : « Manger le repas du Seigneur » κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, XI. 20 [4].

1. Le papyrus de Chérémon invite εἰς κλίνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος et non εἰς τράπεζαν.

2. CLEMEN, p. 196.

3. Il n'est pas inutile de remarquer que dans *Act.* XX, 7-12, est décrite une assemblée chrétienne célébrée par Paul à Troas : là aucune trace de repas. Or, la scène de Troas est antérieure de quatre ou cinq ans à la première épître aux Corinthiens.

4. Un δεῖπνον est un repas du soir, lequel peut se rendre dès

Nous avons vu saint Paul parler déjà du « calice du Seigneur » et de la « table du Seigneur » (x, 21). Le mot εὐχαριστία n'est pas prononcé. Le terme de « repas du Seigneur » indique soit que l'eucharistie est une représentation du repas dernier que le Christ a pris avec ses disciples, soit que l'eucharistie est en soi la chose du Seigneur[1]. Le « repas du Seigneur » n'est pas quotidien; c'est un rite que les chrétiens accomplissent chaque fois qu'ils s'assemblent « en église ». Ce rite du « repas du Seigneur » est un acte très saint qu'il ne faut point faire indignement : « Que chacun donc s'éprouve soi-même » (xi, 28). Pareillement la *Didachè* prescrivait aux fidèles de confesser leurs péchés avant de prendre part à l'eucharistie. Agirait-on ainsi pour un repas qui ne serait qu'un repas, même un repas commémoratif?

Accordons que dans la description occasionnelle de saint Paul il n'y a pas trace d'oblation, pas trace d'un « président » prononçant l'eulogie ou prière eucharistique, pas trace de ce que M. Réville appelle « un dignitaire ecclésiastique ». — On pourrait s'en émouvoir, si saint Paul avait eu la pensée d'écrire un cérémonial, mais ce n'est pas sa pensée, qui allait tout entière à corriger un abus, celui des repas collectifs que les Corinthiens croyaient permis d'unir à la célébration du « repas du Seigneur » : sur tout le reste, il se tait, et M. Réville en est réduit

trois heures de l'après-midi, nous l'avons vu pour le δεῖπνον de Clermont.

1. Il ne saurait être question de faire du Seigneur un défunt invité et de l'eucharistie un *Totenmahl*. Contre cette hypothèse, Clemen, p. 198.

à argumenter *ex silentio*. Quant à l'idée de sacrifice, Paul avait d'autant moins à s'en expliquer ici, qu'il en avait parlé deux pages auparavant[1].

Allons plus au fond. M. Réville pose en thèse que « la communion au corps du Christ dans le repas du Seigneur est la communion à la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ »[2]. Le chrétien qui mange indignement le repas du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation[3], parce qu'il ne « discerne pas le corps ». Paul, quand il parle du corps du Christ, parlerait du corps mystique, l'Église. — Cette erreur n'est pas une nouveauté, elle remonte à Zwingli, et avait été reprise par Baur, avant d'être découverte par M. Andersen[4]. Pour l'écarter, il suffit de replacer l'expression du *corps à discerner*[5] dans son contexte. Que Paul ait

1. On a voulu retrouver l'eucharistie dans *I Cor.* XIV, 13-19, et plus précisément dans 16-18 : ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι (le fidèle qui est glossolale), ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου (le fidèle qui n'a pas de charisme pareil) πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ κτλ. On conclura de ce texte que toute prière prononcée en solo dans l'assemblée chrétienne se terminait par l'Amen de l'assistance. Mais la prière dite ici par le fidèle qui a le don des langues, prière qui est une bénédiction (εὐλογία, une action de grâces (εὐχαριστία), n'est pas nécessairement l'eucharistie proprement dite.

2. RÉVILLE, p. 85.

3. *Condamnation* : κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει, au sens de I *Tim.* V, 12 : les jeunes veuves, que la volupté détache du Christ et qui se remarient, sont coupables d'avoir manqué à la fidélité première. ἔχουσαι κρίμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν. Cf. *Heb.* X, 29-31. Des commentateurs de *I Cor.* XI, 29, ont voulu entendre empiriquement la condamnation et y reconnaître des châtiments corporels immédiats, les infirmités physiques, la mort naturelle. Nous préférons entendre cette condamnation de la réprobation de Dieu, comme l'insinue *I Cor.* XI, 32 : ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. *Ita* CLEMEN, p. 194.

4. ANDERSEN, p. 5. Cf. PRAT, t. II, p. 382.

5. *Discerner le corps*, διακρίνων τὸ σῶμα. Rapprochez *I Cor.* XIV,

ailleurs et à mainte reprise parlé du corps mystique du Christ, rien n'est plus connu; mais qu'ici ce soit de ce corps mystique qu'il parle, quel paradoxe! Celui qui communie indignement ne discerne pas le corps du Seigneur[1] : il sera coupable du corps et du sang du Seigneur, comme l'est le complice d'un meurtre, à qui on peut redemander le sang de la victime de ce meurtre[2]. Que dis-je? Le mauvais communiant est déjà jugé, il mange et boit sa propre condamnation[3]. Le corps donc n'est pas le corps mystique, mais le corps historique, le corps crucifié et dont le sang a été répandu[4]. Conçoit-on le Christ à la cène, rompant le pain, et disant : Ceci est mon Église, mon corps mystique dont les fidèles sont les membres?

M. Réville pose en seconde thèse que la communion au sang du Christ dans le repas du Seigneur

29 : οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν : Pour ce qui est des prophètes, lorsque vous êtes assemblés, que deux ou trois parlent, et que « les autres jugent ». *I Cor.* VI, 5 : Il n'y a parmi vous pas un seul homme sage qui puisse prononcer entre ses frères, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ. Discerner ne signifiera pas avoir l'intention de..., mais différencier, distinguer entre deux ou trois prophéties, prononcer entre deux causes. Discerner le corps signifiera distinguer entre deux repas celui qui est le repas du Seigneur, celui où la nourriture est le corps du Seigneur. Resch, p. 1057, ajoute : « Ne pas discerner le corps du Seigneur, c'est ne pas apercevoir dans l'eucharistie le vrai corps immolé pour nous. »

1. Les mots τοῦ κυρίου, après τὸ σῶμα, omis par l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus*, sont attestés par la plupart des grands onciaux grecs et par les vieilles versions.

2. *Gen.* XIII, 22. *Ezech.* III, 18. *Ps.* IX, 13.

3. *Joa.* III, 18 et XVI, 11 : (ἤδη) κέκριται.

4. Clemen, p. 191. Prat, t. II, p. 381. W. Bousset, dans J. Weiss, *Schriften des N. T.* t. II, p. 129, commente ainsi : « Paulus nennt das unwürdige Essen und Trinken schlechthin eine Versündigung an Leib und Blut. Leib und Blut sind ihm sakramental gegenwärtig ». Et Harnack, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906), p. 100 : « Auch Paulus glaubt an das magische Sakrament. »

est la participation à la nouvelle alliance consacrée par son sang[1]. Le protestantisme libéral de l'auteur, on le voit, s'applique à substituer aux réalités visées par saint Paul des entités morales : le sang du Christ est la nouvelle alliance. — Et c'est exact, en ce sens que « le Christ est mort pour nos péchés », ainsi que va le dire Paul dans cette même épître avec une solennité particulière (xv, 3), et ainsi qu'il l'a répété si souvent. Mais les expressions sont aussi fortes quand il parle du sang que quand il parle du corps : le communiant indigne est coupable du corps et du sang du Seigneur. La réalité du corps implique la réalité du sang[2].

Chaque fois que l'Église donne ce pain à manger et ce calice à boire, elle annonce la mort du Seigneur : τὸν θάνατον κυρίου καταγγέλλετε. Influencé par la traduction de Luther, M. Réville traduit : Annoncez la mort du Seigneur. Mais Paul ne donne pas un précepte, il donne la signification d'une liturgie établie : Vous annoncez la mort du Seigneur[3]. Vous annoncez, non au sens d'annoncer un événement futur, évidemment, puisque l'événement est passé, mais au sens de célébrer, de représenter, au sens de : « Faites ceci en mon souvenir ». Et il ne s'agit pas seulement d'un rappel, d'un rite commémoratif[4], car « Ce calice est la nouvelle διαθήκη en

1. Réville, p. 89.

2. Cf. Prat, t. II, p. 381.

3. On pourrait même voir dans καταγγέλλετε une allusion à la récitation liturgique du récit de l'institution de l'eucharistie. Cette conjecture est présentée par Schmiedel, dans le *Handcommentar*, t. II, p. 132.

4. Rech, p. 1110 : « L'eucharistie peut être considérée comme un festin commémoratif de la mort du Seigneur, mais elle est autre chose... Jérémie, xvi, 7, dit de ses compatriotes châtiés : « On ne

mon sang. » Il est la nouvelle disposition ou alliance qui se substitue à l'ancienne alliance octroyée jadis par Dieu à son peuple. L'ancienne alliance avait été scellée par l'holocauste de victimes pacifiques immolées à Dieu par Moïse, et dont le sang était le « sang de l'alliance » (*Exod.* XXIV, 8). Le calice de la cène est le sang de la nouvelle alliance, ou, en d'autres termes, la nouvelle alliance dans le sang du Christ [1].

* * *

Le texte que nous commentons de saint Paul soulève une dernière question : l'apôtre donne des instructions aux Corinthiens et il déclare qu'il réglera le reste à son retour à Corinthe (XI, 34), il exerce en cela son pouvoir d'apôtre. Mais ce qu'il rapporte de l'institution du repas du Seigneur, il déclare le tenir du Seigneur : Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (XI, 23). Paul n'ayant point connu le Christ au cours de sa vie terrestre, cet enseignement reçu personnellement par Paul serait, suppose-t-on, un enseignement qu'il devrait à une révélation à lui personnelle, le fait étant bien connu d'ailleurs que Paul a eu maintes fois des « visions et des apoca-

« leur rompra point le pain du deuil, pour les consoler au sujet d'un « mort, et on ne leur offrira point la coupe de consolation pour un « père et pour une mère ». On a là une preuve que les Juifs du temps de Jérémie pratiquaient un repas de deuil ou de consolation offert aux parents du mort. Si pareils repas funéraires étaient encore pratiqués au temps de l'Evangile, ils ont pu prêter leur forme à la cène des premiers chrétiens, « mais l'originalité du nouveau festin reste toute entière » le rite antique ni n'explique, ni n'a suggéré les mots : Ceci est mon corps, Ceci est mon sang, et le reste.

1. PRAT, t. II, p. 382, rend compte de la métonymie dont a usé saint Paul. Complétez par RUCH, p. 1040.

lypses »[1]. Dans cette hypothèse, la source à laquelle Paul a puisé ce qu'il rapporte de l'institution de l'eucharistie, est « une révélation directe et personnelle du Seigneur, la plus haute autorité à ses yeux »[2].

La valeur historique du témoignage de saint Paul concernant le récit de la cène et de l'institution, n'est-elle pas compromise par cette exégèse? On l'a craint. Parmi les exégètes récents, il s'en trouve un certain nombre, tant catholiques que protestants[3], qui, revenant à une interprétation ancienne[4], croient que παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου signifie recevoir du Seigneur par tradition, l'institution de l'eucharistie à la cène étant éminemment une παράδοσις des apôtres qui prirent part à la cène[5]. M. Réville ne se range pas au sentiment de ces exégètes, et cependant il con-

1. Cf. *II Cor.* x, 1 : ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.

2. Réville, p. 91.

3. Cette interprétation nous est commune avec plusieurs auteurs catholiques récents (Ad. Maier, W. Koch, Mgr Ladeuze, Van Crombrugghe) et plusieurs non catholiques (Weizsäcker, Zahn, Heinrici, Feine, Schmiedel, Clemen...). Cf. Goetz, p. 114-117; Berning, p. 52-59; Ruch, p. 1053, et, pour la justification de notre sentiment, C. Van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae fontibus*, p. 151-155. Pour l'interprétation commune, Cornely, p. 335-336 ou Godet, *Comment. sur la prem. ép. aux Cor.* (Neuchatel 1886), t. II, p. 161-163.

4. Cette interprétation est de Théodore de Mopsueste, *In I Cor.* xi, 23 (*P. G.* LXVI, 889). — Dans *Eucharistie*[3], p. 6-7, j'ai souligné (avec Schmiedel) la nuance que marque ἀπό, par contraste avec παρά. Mais Blass, *Grammar of the N. T. Greek* (London 1898), p. 125, montre que ἀπό est interchangeable avec παρά. L'argument est donc invalide. Cf. Justin, *II Apolog.* II, 13 : τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχήν. Il s'agit d'un martyr contemporain de Justin, qui confesse sa foi, l'enseignement qu'il a reçu du Christ. *I Apolog.* XXIII, 1 : ὅποσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν.

5. Rapprocher *I Cor.* XV, 1 : γνωρίζω ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε. *Ibid.* 3 : παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον κτλ.

vient qu'il n'est pas possible que le récit de la cène n'ait été connu de Paul que par une révélation, ou des premiers chrétiens que par Paul : Paul aura eu une révélation concernant l'eucharistie, non que cette révélation lui ait révélé l'institution de l'eucharistie par le Christ à la cène, pas davantage l'usage de l'eucharistie dans les églises, mais en ce sens que l'enseignement eucharistique de Paul a dans son contenu quelque élément que Paul doit à cette révélation.

Reste à identifier cet élément révélé à Paul en propre. Pour M. Réville, Paul, théologien de la mort rédemptrice, interprète la cène commémoratrice de la mort d'après sa théorie de l'expiation. Quand les chrétiens célèbrent l'eucharistie, ils annoncent la mort du Seigneur: ils font ce qu'ils font en souvenir de sa mort pour eux ὑπὲρ ὑμῶν : ils communient au corps et au sang immolés sur la croix[1]. — Notez que M. Réville n'accepte pas que Paul ait le premier exprimé l'équation du pain au corps, du vin au sang. Les critiques qui en font honneur à Paul lui paraissent faire complètement fausse route. — Nous le croyons tout autant que M. Réville : l'équation n'est pas la création de Paul! Mais que Paul ait le premier affirmé que le rite était la commémoraison de la mort, M. Réville n'en sait rien. De plus, l'équation à elle seule implique un lien entre le corps de la fraction du pain et le corps immolé sur la croix : ce que M. Réville présente comme une interprétation paulinienne du rite et de l'équation est ce sans quoi rite et équation n'auraient

1. Réville, p. 94.

pas de sens. — M. Réville n'est donc pas en droit d'avancer que Paul a connu par une révélation du Christ glorifié « le sens profond de la tradition dont les apôtres du Jésus terrestre n'avaient que la lettre ». La lettre avait avec elle son sens profond [1].

On ne peut donc pas dire, et ce sera toute notre conclusion sur ce point de controverse, que, dans l'hypothèse d'une révélation faite à saint Paul sur le « repas du Seigneur », saint Paul ne connaissait pas le récit de la cène et l'institution de l'eucharistie d'après la tradition des apôtres qui avaient assisté à la cène: on ne peut pas déterminer avec assurance l'élément du récit ou le point de foi que saint Paul aurait tenu en propre de cette révélation.

1. Rech, p. 1085-1086.

Note sur l'épître aux Hébreux.

Heb. xiii. [7] *Souvenez-vous de vos conducteurs, qui vous ont prêché la parole de Dieu, et considérant quelle a été la fin de leur vie imitez leur foi.* [8] *Jésus Christ était hier, il est aujourd'hui, et il sera le même dans tous les siècles.* [9] *Ne vous laissez pas emporter à une diversité d'opinions, et à des doctrines étrangères. Car il est bon d'affermir son cœur par la grâce, au lieu de s'appuyer sur des discernements de viandes, qui n'ont point servi à ceux qui les ont observés.*

[10] *Nous avons un autel, dont ceux qui rendent encore un culte au tabernacle judaïque, n'ont pas pouvoir de manger.* [11] *Car les corps des animaux dont le sang est porté par le pontife dans le sanctuaire pour l'expiation du péché, sont brûlés hors du camp.* [12] *Et c'est pour cette raison que Jésus devant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors la porte de la ville.* [13] *Sortons donc aussi hors du camp, et allons à lui en portant l'ignominie de sa croix.* [14] *Car nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle où nous devons habiter un jour.* [15] *Offrons donc par lui sans cesse à Dieu une hostie de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui rendent gloire à son nom. Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable.*

Le texte que nous venons de citer doit, pour être compris, être considéré en rapport avec les thèmes fondamentaux de l'épître aux Hébreux, laquelle est adressée à des chrétiens d'origine juive tentés de ne pas renoncer à l'observation de la Loi. L'auteur de l'épître a dessein de montrer que le Christ est un médiateur plus grand

que Moïse. Le Christ est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech : combien ce sacerdoce l'emporte sur le sacerdoce selon la Loi ! Le Christ est sacrificateur de son propre sacrifice : combien ce sacrifice l'emporte sur celui de la Loi ! Dans le Christ donc plénitude définitive du sacrifice.

Ces thèmes rappelés, on voit comment notre texte rentre dans l'économie de l'épître aux Hébreux. L'auteur dit à ces judaïsants : 1° N'ayez pas d'autre foi que la foi de ceux qui vous ont jadis convertis au christianisme : rappelez-vous leur fin leur martyre, sans doute, tel saint Étienne et imitez leur fidélité au Christ, qui, lui, ne change pas, puisqu'il est le même aujourd'hui qu'il était hier, quand il vous fut prêché pour la première fois), le même qu'il sera à jamais. Ne vous laissez donc pas séduire par des enseignements changeants (alors que la vérité ne varie point) et étrangers à la doctrine que vous avez reçue).

2° Fortifiez vos cœurs par la grâce, cela est le meilleur, plutôt que de croire à la vertu d'aliments dans lesquels n'ont pas trouvé de profit ceux qui y marchaient : ce verset 9b est l'explication du verset 9a, ainsi que l'exprime la conjonction γάρ. Donc les enseignements étrangers et changeants qu'on propose aux chrétiens de l'épître sont des enseignements qui vont à nier la vertu de la grâce, pour lui substituer celle des aliments. Par aliments, on pourrait entendre la manne donnée par Dieu aux Israélites dans le désert, au sens où il en est parlé dans le quatrième évangile (VI, 27-35); on peut entendre aussi et mieux les viandes des sacrifices juifs[1]. Dans l'une et l'autre interprétation, ces

1. Westcott, *Epistle to the Hebrews* (London 1889), p. 436. S'il s'agissait des idolothytes interdits aux chrétiens, l'auteur ne parlerait pas des idolothytes comme d'aliments capables de fortifier le cœur. J. Weiss, *Schriften des N. T.* t. II (Göttingen 1908), p. 499.

aliments doivent être pris pour une désignation allégorique de la Loi juive. Les chrétiens de l'épître sont donc exhortés à préférer la grâce à la Loi.

3° Avec le verset 10 commence l'exposé d'une autre pensée, sans transition : aucune conjonction ne marque de lien avec ce qui précède. Nous avons, nous chrétiens, un autel (qui tient la place de l'autel juif) : ceux qui servent le tabernacle (entendez le sacerdoce juif dont l'épître a parlé antérieurement, VIII, 2-6) n'ont pas la faculté de manger de ce qui est offert sur notre autel. L'auteur n'a pas voulu dire par là que l'autel chrétien est pour les seuls chrétiens, la chose est trop évidente et la pensée plus subtile : il est interdit aux Israélites par leur loi (*Lev.* XVI, 27) de manger la viande des victimes offertes *pro peccato* : après que le sang de ces victimes a été répandu dans le sanctuaire, les corps de ces victimes sont brûlés intégralement en dehors de l'enceinte du camp. On compléterait la pensée de l'épître en disant : Nous chrétiens, nous mangeons le corps de la victime offerte *pro peccato* par notre pontife. Mais de plus, et afin qu'il soit constant que la victime (à savoir Jésus Christ) a été offerte *pro peccato*, Jésus Christ a été crucifié hors du camp, hors de la porte, hors de Jérusalem (ἐξῆλθεν, a dit saint Jean, XIX, 17). Jésus Christ par le sang de qui nous sommes sanctifiés (*Heb.* IX, 11-14). Si donc Jésus Christ est hors du camp israélite, hors de la cité juive, sortons de ce camp et de cette cité, et offrons à Dieu par Jésus Christ le sacrifice de louange, la prière de nos lèvres. Et n'oublions ni l'aumône, ni la charité mutuelle : ces sacrifices-là sont agréables à Dieu.

Y a-t-il là une allusion à l'eucharistie? On peut la voir dans les mots θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν... : les chrétiens ont un autel dont ils mangent la victime. Ces mots, en effet, ne doivent pas être entendus abstraction faite du vocabulaire eucharistique du quatrième évangile

et de la première épître aux Corinthiens, ou tout autant de saint Ignace d'Antioche : ils impliquent une allusion indirecte à l'eucharistie.

Il n'en va pas du tout ainsi si nous en croyons M. Réville[1]. L'auteur de l'épître aux Hébreux professe que l'on ne doit pas se préoccuper de la pureté ou de l'impureté des aliments. L'autel des chrétiens est de telle nature que les desservants du tabernacle ne mangent pas de ce qu'il porte. Est-ce à dire que les lévites et sacrificateurs juifs n'ont pas droit de participer aux offrandes faites sur l'autel chrétien? Non, l'auteur veut dire que « l'on ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel des chrétiens, et cela se comprend, puisque pour lui, le seul sacrifice qui procure le salut, c'est le sacrifice surnaturel offert une fois pour toujours par le Christ et dans lequel le Christ est à la fois victime et sanctificateur ». Et ainsi les seuls sacrifices que les chrétiens puissent offrir à Dieu, c'est de chanter ses louanges et de pratiquer la bienfaisance et la solidarité. M. Réville ne veut d'ailleurs pas que l'on suppose un seul instant que l'auteur de l'épître ait ignoré l'eucharistie chrétienne : il est invraisemblable, dit-il, qu'une pratique « universellement attestée par tous les autres documents chrétiens primitifs de provenance la plus diverse, eût été inconnue à Rome, à Alexandrie, dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'épître aux Hébreux ». Mais il ressort de ce que dit l'auteur aux Hébreux[2] que l'eucharistie n'avait pour lui à aucun degré le caractère d'un sacrifice, et qu'elle ne paraît pas avoir eu à ses yeux l'importance qu'elle a prise par la suite dans le culte chrétien. M. Réville date l'épître aux Hébreux du dernier quart du 1er siècle.

M. O. Holtzmann a vu, au contraire, une allusion à

1. Reville, p. 70-71.
2. Nous laissons de côté la controverse sur l'origine de l'épître.

l'eucharistie dans le texte que nous considérons[1]. Ne vous laissez pas entraîner par des doctrines étrangères aux anciens qui vous prêchèrent la foi : le Christ ne change pas. Fortifiez donc votre cœur par la grâce, non par des aliments. C'est la grâce seule qui fortifie. M. Holtzmann découvre que l'auteur aux Hébreux condamne les aliments. Or, dit-il, nous avons ici clairement la notion d'un repas sacramentel, et l'épître aux Hébreux combat cette notion : des aliments ne contribuent en rien à la solidité du cœur. Il ne peut s'agir là des idolothytes, poursuit M. Holtzmann, ni non plus des viandes des sacrifices juifs, « qui n'avaient pour fin, en aucun trait de la Loi, de fortifier le cœur ». L'auteur aux Hébreux ne peut donc viser que l'eucharistie chrétienne.

Pour l'auteur aux Hébreux, le Christ dans sa mort sur la croix est une θυσία (IX, 26; X, 12), le Christ s'offrant lui-même en sacrifice (VII, 27; VIII, 3; IX, 24-28; X, 12). Le θυσιαστήριον ou autel des chrétiens, c'est le Christ en personne, en tant qu'il est sacrificateur et sacrifice. De cet autel ne mangent pas ceux qui desservent le tabernacle : par tabernacle (σκηνή), l'auteur désigne « le temple pneumatique du Nouveau Testament ». C'est là la trouvaille de M. Holtzmann! Les chrétiens donc ne mangent pas de leur autel. L'enseignement étranger contre lequel l'épître met ses chrétiens en garde, est l'enseignement qui voudrait les persuader qu'on mange de l'autel chrétien, en d'autres termes, que par le repas sacré ou eucharistie on communie au sacrifice offert par Jésus Christ. Non, le Christ a été victime pour le péché : or la Loi défend de manger la chair de la victime pour le péché, cette victime-là est brûlée hors du camp : donc il n'y a pas pour les chrétiens à manger la victime du sacrifice de la croix.

1. O. Holtzmann, « Der Hebräerbrief und das Abendmahl », *Zeitschrift für die neut. Wiss.* 1909, p. 216-260.

Ainsi, conclut M. Holtzmann, l'épître aux Hébreux fournit la preuve que la première prédication du christianisme n'a connu d'autre sacrifice que la prière et l'aumône; que le sacrifice de la croix, unique et définitif, était celui que le Christ avait une fois pour toutes sacrifié; que ce sacrifice *pro peccato* était un sacrifice dont la chair n'était pas mangée; et que, enfin, quand s'affirma un enseignement qui parlait de manger (dans l'eucharistie) la chair de ce sacrifice, l'auteur de l'épître aux Hébreux se rencontra pour protester contre cette nouveauté étrangère à l'enseignement des primitifs.

Nous serions très étonné si le paradoxe de M. Holtzmann faisait fortune[1]! Il est en toute hypothèse un spécimen de ces thèses sensationnelles que les exégètes, quand ils ne sont retenus par aucune tradition, n'hésitent pas à proposer, pour la seule ingéniosité de les proposer, quitte à les retirer après *fiasco*. La critique ecclésiastique se félicite d'être tenue à plus de circonspection.

Le paradoxe de M. Holtzmann est inadmissible, pour cette simple raison qu'il repose sur un contre sens initial. Le verset 9 dit ceci : καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες. Rapprochez ἐλάλησαν du verset 7 de ὠφελήθησαν : l'action est une action historique passée : ce n'est pas actuellement que ces aliments ne sont d'aucun profit, c'est jadis qu'ils ont été tels. On ne peut donc reconnaître dans ces aliments l'usage eucharistique contemporain de l'épître aux Hébreux. — Autre contre sens : οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες (à rapprocher de VIII, 5 : ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν) désignent les serviteurs du tabernacle dans le camp des Israélites, purement et simplement : comment M. Holtzmann peut-il y reconnaître les chrétiens?

Reste l'objection commune à M. Réville et à M. Holtzmann, qui consiste à dire que l'épître aux Hébreux ne

1. Il est critiqué et rejeté par Goguel, p. 219-220.

connait d'autre sacrifice que celui qu'a offert le Christ sur la croix. On rencontre souvent cette objection dans la littérature protestante. elle est, peut-on dire, scolaire : elle croit déconcerter les catholiques en énonçant que le sacrifice de la croix est le sacrifice unique et définitif, comme si nous n'enseignions pas que le sacrifice de la messe est essentiellement représentatif du sacrifice de la croix.

§ 8. — SAINT LUC.

L'intérêt du témoignage des Actes des Apôtres est que les traits qu'il énonce au sujet de l'eucharistie se rapportent à deux milieux distincts, celui de la chrétienté primitive de Jérusalem, celui des chrétientés établies en terre hellénique.

S'agit-il de la chrétienté de Jérusalem, voici ce que les Actes II, 42-47 en racontent : saint Pierre ayant converti par son premier discours trois mille personnes, l'écrivain sacré écrit :

42 *Ils étaient assidus à la prédication des apôtres et à la communauté* (κοινωνίᾳ)[1], *à la fraction du pain et aux prières.*

Il semble que ce verset soit un raccourci de ceux-ci qui suivent :

44 *Tous ceux qui croyaient étaient au même lieu, et ils avaient tout en commun* (κοινά). 45 *Leurs possessions et leurs biens, ils les vendaient et ils les partageaient à tous, selon le besoin de chacun.* 46 *Chaque jour unanimement assidus dans le Temple, et rompant le pain à la maison, ils prenaient leur nourriture en joie et simplicité de cœur*[2], 47 *louant Dieu et trouvant sympathie dans tout le peuple.*

1. On interprétera κοινωνίᾳ du ℣ 42 par κοινά du ℣ 44 expliqué lui-même par le ℣ 45.

2. *Eucharistie*[3], p. 32-33, met en relief la construction : deux par-

Il y a identité de fond entre les affirmations de 42 d'une part, et de 44-47 d'autre part. L'énoncé diffère. D'après 44-47, les convertis étaient καθ' ἡμέραν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, venir au Temple, y stationner longuement, étant un exercice caractéristique de la piété hiérosolymite : qu'on se rappelle seulement la description qu'Hégésippe fait de la dévotion de saint Jacques pour le Temple [1].

Le texte 44-47 dit que les convertis rompaient le pain à la maison et mangeaient en joie : κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει... L'expression κατ' οἶκον s'entendra comme καθ' ἡμέραν : les convertis rompaient le pain dans chaque maison, non dans une même seule maison, κατ' οἶκον étant synonyme de κατ' οἴκους et l'antithèse de δημοσίᾳ [2]. Mais il est clair que cette fraction du pain [3], pratiquée même privément κατ' οἶκον, est un acte religieux caractéristique de la foi nouvelle. Il n'est pas parlé de coupe de vin. — Dirons-nous que la fraction du pain « se confond avec le repas ordinaire » ? On le propose [4], et nous y souscririons, pour autant qu'il

ticipes προσκαστεροῦντες, κλῶντές τε, apposition à μετελάμβανον. L'auteur veut marquer que les chrétiens sont en paix, en pratiquant : 1° la fidélité au Temple, et 2° le rite nouveau de la fraction du pain. Mais peut-être ai-je trop détaché μετελάμβανον κτλ. de κλῶντες. Le *Codex Bezae* a remanié la construction, il lit : πάντες τε προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ κατ' οἴκους ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό, κλῶντές τε ἄρτον μετελάμβανον κτλ. Il réunit κλῶντες et μετελάμβανον.

1. Euseb. *H. E.* II. 23. 4-6.

2. Cf. *Act.* xx. 20 : δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους.

3. Sur la fraction du pain, en général, voyez T. Schermann, « Das Brotbrechen im Urchristentum », *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 161-82 et 162-183.

4. Reville, p. 96.

s'agit de la source 44-47, à condition cependant que l'on entendît que la fraction du pain se fait au repas, mais se distingue de ce repas, ainsi d'ailleurs que le marque la source 44-47 : ils rompaient le pain et ils prenaient leur nourriture. La fraction du pain, l'acte de bénir le pain en le rompant, est un acte de piété juive auquel les chrétiens nous verrons de qui ils tiennent cette institution donnent désormais une signification nouvelle et qui leur est propre. Les chrétiens, par esprit communautaire, auraient pris tous les jours leurs repas en commun, outre que cet usage serait bien vite devenu impraticable, l'auteur des Actes aurait dit simplement qu'ils prenaient leur nourriture en joie et candeur : il ne le dit pas, il marque qu'ils rompaient le pain et qu'ils prenaient leur nourriture en joie, parce que ce geste de rompre le pain a une valeur à part. — Le repas communautaire[1], à Jérusalem, est en usage chez les Juifs, habitués à donner l'hospitalité à des pèlerins venus de loin[2] : que les premiers convertis qui sont des Juifs, et qui sont à Jérusalem, et dont beaucoup sont des étrangers, et qui y sont groupés autour des apôtres galiléens, des étrangers, aient pu prendre leurs repas ensemble, rien n'est plus naturel, mais rien n'était plus provisoire : la fraction du pain, au contraire, était si bien une chose à

1. Rien à voir avec les repas cénobitiques des Esséniens. Clemen, p. 199.

2. E. Schuerer, *Geschichte des jud. Volkes*[3], t. III (Leipzig 1898), p. 96, signale les repas en commun (εὐωχίαι) que faisaient les Juifs en pèlerinage à Jérusalem : ces repas avaient pour but, comme dit Josèphe, de faire que les Juifs sympathisassent en mangeant ensemble, car il est beau que des hommes du même sang et de la même loi ne s'ignorent pas les uns les autres. Cf. Goguel, p. 295-296.

part, que la disparition des repas communautaires n'a pas compromis son existence.

Le caractère provisoire des repas communautaires est confirmé par le résumé que présente le verset 42. Là les disciples sont assidus à l'enseignement des apôtres, et à la fraction du pain, et aux prières : plus trace de tables communes, mais la fraction du pain mise sur le même plan que la prédication et que les prières.

* * *

Un troisième texte des Actes parle de la fraction du pain. Il appartient à cette partie des Actes où l'auteur dit « nous », où l'auteur est un compagnon de saint Paul, où l'auteur rapporte ce qu'il a vu et entendu : c'est Luc lui-même. Paul et ses compagnons ont quitté Philippes en Macédoine; ils passent la mer: ils arrivent à Troas, où ils font un arrêt de sept jours. Or, « le premier jour des sabbats », c'est-à-dire un dimanche, les chrétiens se réunissent pour rompre le pain.

Sur sept jours que Paul s'arrête à Troas, il s'en trouve un qui est fixé pour cette réunion, c'est le dernier les sept, et c'est le jour du Seigneur : la fraction du pain n'est donc pas quotidienne. Les chrétiens se réunissent : le terme qui désigne leur réunion est celui-là même dont sera un jour dérivé le terme liturgique de synaxe (συναγμένων ἡμῶν). Les chrétiens se réunissent, non pas pour entendre Paul, mais pour rompre le pain (συναγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Ils se réunissent le soir, dans une chambre haute : un certain nombre de lampes éclairent la

réunion. Paul, qui doit partir le lendemain, à l'aurore, préside la réunion, à laquelle assistent, en même temps que les chrétiens de Troas, ses compagnons de voyage. Paul parle : rien ne dit que ce soit une prière, il semble plutôt que ce soit un entretien. Paul parle, et son discours se prolonge jusqu'au milieu de la nuit. Vers le milieu de la nuit, Paul rompt le pain et y goûte. On ne parle pas de coupe de vin. Puis Paul recommence à parler, et l'entretien se prolonge jusqu'à l'aurore, jusqu'au moment du départ. Tel est le récit de saint Luc [1].

La fraction du pain y apparaît comme l'acte religieux pour lequel les chrétiens se réunissent une fois la semaine. Tandis que les Juifs de la Dispersion et leurs prosélytes n'ont dans leurs synagogues que des réunions pour la prière et pour la lecture, réunions d'un culte abstrait et sans rien de sacramentel : les disciples de saint Paul ont une réunion, hebdomadaire comme celle de la synagogue, mais cette réunion est un repas sacramentel, la « fraction du pain ». La réunion chrétienne n'a pas encore de nom qui la nomme mieux que ce terme de « fraction du pain », parce que ce geste essentiel est, sinon le tout, du moins le centre de la réunion. Il n'est pas question de placer cette fraction du pain au milieu d'un repas en commun. Et quand M. Réville écrit : « La fraction du pain est un repas que Paul prend en commun avec les chrétiens de Troas et à l'occasion duquel il leur donne beaucoup d'instructions, soit avant, soit après », on se demande où il a surpris des traces de repas proprement dit !

1. *Act.* XX, 7-11. Cf. HARNACK, *Lukas der Arzt*, p. 21.

M. Réville ajoute que la cène de Troas est l'indice d'une transition : on avait précédemment des « repas religieux privés quotidiens », on a ici le « repas religieux public dominical ». Non, nous avions à Jérusalem des tables communes qui ont disparu ; nous avions la fraction du pain et nous la retrouvons à Troas. A Jérusalem, la fraction du pain se célébrait chaque jour, parce qu'il y avait chaque jour des assemblées chrétiennes κατ' οἴκους : à Troas, il y a assemblée dominicale plénière de la communauté dans la maison d'un de ses membres. Les circonstances ne sont plus les mêmes.

On n'a, dans ces divers textes des Actes, aucun indice que l'auteur tînt la fraction du pain eucharistique pour un repas pascal : comment, en effet, un usage dominical ou même quotidien serait-il assimilable à une célébration annuelle comme la Pâque ? Que si, d'ailleurs, l'auteur des Actes ne mentionne pas que la fraction du pain soit une institution de Jésus, soit un sacrifice, soit un sacrement du corps et du sang du Sauveur, nous ne nous en frapperons pas, ici non plus que dans d'autres auteurs, qui ne sont tenus à énoncer que ce qui revient à leur sujet et à la perspective où ils le situent [1].

* * *

Le texte de l'évangile selon saint Luc concernant la cène, est un des textes les plus « tourmentés [2]

1. Rien à tirer pour l'histoire de l'eucharistie du récit du repas d'Emmaüs. Ruch, p. 1065. Rien du pain que rompt saint Paul moment de faire naufrage (*Act.* xxvii, 35). Id. p. 1060.
2. Réville, p. 98.

qu'il y ait dans le Nouveau Testament. Essayons donc de vérifier la solidité de ce texte et de voir s'il est aussi ruineux qu'on le dit.

XXII. 14 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ,

15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν, 16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

17 καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, 18 λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐκέτι μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

21 πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ πα-

14 *Et quand vint l'heure. Jésus se mit à table, et les apôtres avec lui.*

15 *Et il leur dit : D'un* [grand] *désir j'ai désiré manger cette pâque avec vous avant ma passion.* 16 *Car je vous dis que je ne la mangerai pas jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.*

17 *Et ayant pris un calice* [et] *ayant rendu grâces il dit : Prenez cela et partagez entre vous.* 18 *Car je vous dis* [que] *je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.*

19 *Et ayant pris du pain* [et] *ayant rendu grâces il* [le] *rompit et* [le] *leur donna en disant : Ceci est mon corps donné pour vous. Faites cela en mon souvenir.*

20 *Et le calice pareillement après le repas, disant : Ce calice* [est] *le nouveau testament en mon sang, versé pour vous.*

21 *Cependant voici la main*

ραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης...	*de celui qui me trahit avec moi sur la table...*

Ce texte soulève une grave difficulté, pour cette raison que les mots soulignés, depuis τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον jusqu'à ἐκχυννόμενον sont soupçonnés d'être une glose de seconde main. Le soupçon est fondé sur l'omission qu'en font le *codex Bezae* et trois manuscrits de la version latine préhiéronymienne (*Vercellensis, Corbeiensis, Vindobonensis*), ces manuscrits représentant une même tradition textuelle, celle que Westcott et Hort ont désignée sous le nom de texte « occidental[1] ». L'omission de 19ᵇ-20 dans ces quatre manuscrits est un accident propre au texte latin : sans doute, le *codex Bezae* étant bilingue, l'omission se retrouve dans le grec comme dans le latin dudit manuscrit, mais il ne faut pas oublier que dans ce manuscrit le grec a été généralement adapté au latin, loin que ce soit l'inverse, et il faut noter que de tous les manuscrits grecs connus il n'en est pas un seul où se relève cette omission. On est donc en droit d'affirmer que cette omission est un accident de la tradition « occidentale ».

D'autre part, l'accident que constitue l'omission de 19ᵇ-20, si restreint soit-il, n'est pas isolé, car la version syriaque de Cureton (fin du IIᵉ siècle) présente un accident du même ordre : 19ᵇ-20 y est omis, mais au lieu et place de ce ℣, la version Cureton insère en les transposant de leur place nor-

1. Sur le texte « occidental », Gregory, *Prolegomena* (Leipzig 1894), p. 199-200, résumant Westcott et Hort. E. Jacquier, *Le texte du N. T.* Paris 1913, p. 411, reconnaît que les omissions du texte occidental doivent être discutées chacune à part, parce que le texte occidental n'est rien moins qu'homogène.

male. les ℣ 17-18. Il est clair que la version Cureton a eu l'intention, ce faisant, de combler une lacune, puis d'harmoniser le texte de Luc et celui de Mathieu, de Marc, de Paul, au moins quant à l'ordre qui leur est commun et qui fait consacrer le pain d'abord, la coupe ensuite [1].

Mais les versets 19ᵇ-20 figuraient dans la tradition grecque, laquelle est unanime. Le fait est indubitable et il est d'un grand poids : des critiques d'ailleurs sans préjugé conservateur, comme M. Spitta ou M. Schmiedel, l'ont estimé suffisant à authentiquer 19ᵇ-20. Westcott et Hort mettent 19ᵇ-20 entre crochets, comme un passage interpolé. Tandis que, en Angleterre, l'autorité de Westcott et Hort a accrédité la suspicion au sujet de l'authenticité de 19-20 : en Allemagne, au contraire, on se prononce plutôt pour cette authenticité [2].

Contre l'authencité de 19ᵇ-20, la seule raison

1. La version syriaque de Lewis, qui est, suppose-t-on avec vraisemblance, une revision de la version Cureton pour laquelle le *Diatessaron* de Tatien aura été utilisé, supprime d'abord comme Cureton) les ℣ 17-18. Puis, au lieu d'omettre 19ᵇ-20 comme Cureton) et de lui substituer 17-18, elle bloque et amalgame 17, 18, 20, ainsi : « Après qu'ils eurent soupé, *il prit la coupe, et il rendit grâces sur la coupe, et il dit : Prenez-la et distribuez-la entre vous :* ceci est mon sang, la nouvelle alliance. *Car je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.* » Les mots soulignés sont pris aux ℣ 17-18 ; les autres au ℣ 20. La leçon Lewis est la combinaison artificielle de deux traditions textuelles, dont l'une identique à la version Cureton omettait 19ᵇ-20, et transposait 17-18. Lewis, *A translation of the IV Gospels from the syriac of the sinaitic Palimpsest* London 1894, p. 151. Deux mss. de la version préhiéronymienne, le *cod. Veronensis* (IVᵉ-Vᵉ siècle) et le *cod. Palatinus* Vᵉ siècle), omettent 19ᵇ-20, mais à la place transposent 17-18 ; ils présentent donc le même phénomène que la version Cureton. — Cf. Bernig, p. 25-45. Ruch, p. 1063-1064.

2. Goguel, p. 112-117. Pour l'interpolation, Blass, Schuerer, B. et J. Weiss, Nestle, Wellhausen, Loisy, etc. Contre, Spitta, Schmiedel, Juelicher, Schweitzer, O. Holtzmann, etc.

valable est que 19ᵇ-20 serait pris à l'épître aux Corinthiens. Et si le fait était réel, il serait décisif, car saint Luc pour écrire les Actes n'a pas utilisé, n'a pas connu les épîtres paulines, et donc ne les a pas connues davantage pour rédiger son évangile : cette indépendance de saint Luc, par rapport aux épîtres paulines, est un lieu commun de la critique du Nouveau Testament[1]. Mais il ne nous paraît aucunement démontré que 19ᵇ-20 soit pris à saint Paul. — Sans doute, la rencontre de Luc et de Paul est manifeste; la signification de cette rencontre toutefois est bien diminuée pour peu que l'on réfléchisse que pour Paul lui-même le récit de la cène était une tradition qu'il avait reçue, et que, par conséquent, le texte de Paul que nous retrouverions chez Luc est un texte qui n'appartient pas en propre à Paul, qui est préexistant à Paul, qui est commun à Paul et à la tradition qu'il invoque, et que, en définitive, Luc peut tenir aussi bien de cette tradition que de Paul. — Secondement, on pourra dire que 19ᵇ-20 n'est pas seul pris à Paul : pourquoi 19ᵉ ne le serait-il pas pareillement, puisque la formule est la même[2]? On se refuse à le supposer, parce que 19ᵉ est en dehors de la lacune du *codex Bezae* et de la version Curetonienne : mais la dépendance de 19ᵉ par rapport à Paul est aussi frappante que celle de 19ᵇ-20. — à moins que l'on ne dise que Luc et Paul sont dépendants d'une tradition commune. Cette seule hypothèse est plausible.

1. Voyez A. Sabatier, dans les *Etudes de critique et d'histoire*, publiées par l'Ecole des Hautes Etudes, sciences religieuses, Paris 1889, p. 220-222. Loisy, *Synoptiques*, t. II, p. 308. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 248, et *Apostelgeschichte*, p. 220.

2. Wellhausen, *Evang. Marci*, p. 124, supprime 19ᵉ.

Au fond, la difficulté que soulève 19ᵇ-20 n'est pas une difficulté textuelle, mais une difficulté exégétique. Luc, en effet, montre le Christ prenant la coupe, rendant grâces à Dieu, disant à ses disciples : « Prenez, partagez entre vous... » Puis le Christ prenant du pain, rendant grâces à Dieu, rompant le pain, le donnant à ses disciples en disant : « Ceci est mon corps... » Bien que l'on soit surpris de voir la coupe bénie la première, on n'en est pas moins porté à penser que cette coupe est la coupe eucharistique. Et alors on ne comprend plus qu'après la fraction du pain, le Christ prenne à nouveau une coupe qui se trouve être véritablement la coupe eucharistique, puisqu'il dit d'elle : « Ceci est la nouvelle alliance en mon sang... » Pourquoi deux coupes eucharistiques? La tradition représentée par le *codex Bezae*, la tradition représentée par la version Cureton, se sont posé ce problème, et n'ont pas trouvé de solution meilleure que de supprimer la seconde coupe. Même solution dans les manuscrits latins et syriaques qui, non seulement suppriment cette seconde coupe, mais encore mettent la première à la place de la seconde.

Cette discussion de critique textuelle n'a pas pour fin de contredire M. Réville, avec qui nous sommes heureux de nous rencontrer dans la défense de l'authenticité textuelle de 19ᵇ-20. Comme nous, il voit dans les variantes de la tradition « occidentale » et de la tradition syriaque un « travail de correction entrepris sur le texte primitif [1] ». La question

1. Réville, p. 101, après Goetz, p. 118-119. — On complétera notre discussion par celle de Crombrugghe, p. 132-147 et de Ruch, p. 1073-1077.

ne se pose pas moins pour nous, comme elle se posait pour les copistes qui ont pensé la résoudre en mutilant ou en remaniant le texte de saint Luc : pourquoi deux coupes à la cène? — M. Réville répond : c'est que la cène est pour saint Luc un repas pascal, « or le repas pascal comportait plusieurs coupes : bien loin de s'étonner qu'il en mentionne deux, on serait, au contraire, en droit de lui reprocher de n'en mentionner que deux ».

N'abordons pas encore le point de savoir si, pour saint Luc, la cène était ou n'était pas un repas pascal. Disons seulement que cette explication proposée de la dualité des coupes n'est pas la seule explication qui se puisse donner. — On peut, en effet, imaginer que Luc a recueilli pour le récit de la cène une tradition qui coïncide substantiellement avec celle de saint Marc et de saint Paul :

Luc. XXII. 18 = Marc. XIV. 25.
— 19 = *I Cor.* XI. 24.
— 20 = Marc. XIX. 24 et *I Cor.* XI. 25.

« Ce n'est pas à des habiletés de copistes, dit fort justement M. Réville, que l'on peut attribuer cette combinaison si bien dosée. » Ajoutons que le respect de Luc pour ses sources (et il s'agit ici de paroles du Seigneur sacrées parmi les plus sacrées) ne permet pas de supposer qu'il a lui-même procédé à une combinaison et à un dosage arbitraire. — M. Réville, qui admet que Luc a puisé à la tradition Marc-Paul, reconnaît que cette tradition n'a pas suggéré à Luc les deux coupes. Nous dirons donc que Luc a pris cette information dans une tra-

dition autre que celle de Marc-Paul. et nous construirons l'hypothèse suivante[1] :

D'une part, saint Luc aura donné le récit de la cène conforme à la tradition de Marc-Paul. un récit aux traits nets et d'une concision extrême, qui, bien vraisemblablement, est la cène réduite à sa plus simple expression. Et d'autre part, Luc aura connu une autre tradition du récit de la cène, où des traits accessoires étaient recueillis que Luc n'a pas voulu omettre, et qu'il a placés comme à la marge du premier texte.

15 *Il leur dit : J'ai désiré d'un grand désir de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir :* 16 *car je vous le dis, je ne la mangerai pas, qu'elle ne soit accomplie dans le royaume de Dieu*[2].

17 *Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : Prenez cette coupe et distribuez-la entre vous :* 18 *car je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.*

1. Sur cette hypothèse qui n'est pas nouvelle, voyez H. Blakiston, « The Lucan account of the institution of the Lord's supper » dans le *Journal of theological studies*, t. IV (1903), p. 548-553. Ruch, p. 1077, renvoie à Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, p. 62, que je n'ai pas.

2. Sur Luc, XXII, 15-16, des critiques anglais (Box, Burkitt, Brooke ont observé que le texte n'exprime pas si clairement qu'on croyait le caractère pascal de la Cène. Le Sauveur dit : « J'ai désiré de désir manger cette pâque avec vous avant de souffrir : car je vous le dis, je ne la mangerai pas qu'elle ne soit accomplie dans le royaume de Dieu ». Si le Sauveur dit qu'il ne mangera pas cette pâque, c'est donc que le repas qu'il mange n'est pas la pâque. Les copistes ont senti la difficulté, voilà pourquoi ils ont inséré un οὐκέτι devant οὐ μὴ φάγω, corrigé αὐτὸ en ἐξ αὐτοῦ, et ainsi fait dire à Jésus : Je n'en mangerai plus, comme s'il venait déjà d'y prendre part. Le sens authentique serait : J'ai désiré de désir, j'ai grandement désiré manger cette pâque (qui va s'ouvrir) avec vous, avant de souffrir, (mais cela ne sera pas) car je vous dis que je ne la mangerai pas qu'elle ne soit accomplie dans le royaume de Dieu. Voyez J. H. Box dans le

On ne peut pas séparer 15-16 de 17-18 : le parallélisme est trop marqué. Et on ne peut pas davantage ne pas être frappé de l'exacte façon dont les deux membres du parallélisme se superposent aux deux formules de l'institution de l'eucharistie (19-20). Ne disons donc pas que 15-18 d'une part et 19-20 d'autre part, sont deux cènes distinctes : ce sont deux récits distincts, mais concentriques de la même cène. Si nous voulions donner une preuve que cette interprétation est une interprétation de quelque valeur, il suffirait de rappeler que c'est l'interprétation même de saint Marc (XIV, 25). Car Marc a connu la tradition à laquelle Luc a pris les versets 15-18, mais il n'en a retenu que la donnée du ℣ 18, et il a entendu ce qui est dit là du « fruit de la vigne » de la coupe eucharistique. Bonne preuve que la cène décrite aux versets 15-18 n'est pas autre que la cène eucharistique décrite aux versets 19-20.

* * *

Une fois mise *in tuto* l'authenticité du texte de saint Luc qui concerne l'eucharistie, venons à l'analyse des données qu'il contient.

Sur le calice (17) et sur le pain (19) Jésus rend grâces (εὐχαριστήσας), c'est-à-dire qu'il prononce une prière, à son Père. Le pain est par Jésus présenté comme son corps. Mais, dans la relation de Luc comme dans la relation de Paul, Jésus dit : « Mon corps pour vous ». Le mot διδόμενον ajouté par Luc

Journal of theological studies, t. X (1908), p. 106-107. Même sentiment chez HARNACK, *Theologische Literaturzeitung*, 1909, p. 49.

éclaire l'expression τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, simple correction de style aux yeux de M. Réville, correction qui n'ajoute rien au sens qu'une précision [1]. Cette précision est toutefois plus importante que ne le dit M. Réville. Où le corps du Christ est-il « donné » sinon dans la passion, la passion dont le Sauveur vient de parler (15 ? Et dès lors comment M. Réville peut-il dire que Luc ne voyait dans le repas eucharistique qu'une simple fraction du pain en commun, sans relation avec la passion et la mort du Christ?

Sur le calice 20 Jésus dit : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Phrase déconcertante chez un écrivain aussi soigné que Luc! Grammaticalement les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον ne se construisent pas avec αἵματι, mais avec ποτήριον. Cela n'a aucun sens, reconnaît M. Réville, et pourtant il accepte l'énoncé, du moins comme un symbole! Le calice, à ses yeux, est donc symboliquement répandu [2]... Mais cela n'a pas de sens davantage, avouons-le : où donc à la cène le calice est-il répandu, fût-ce symboliquement? En réalité, saint Luc a recueilli, pour la parole prononcée sur le calice, la tradition que nous avons rencontrée chez Paul et que nous trouverons chez Marc :

Luc :	Paul :	Marc :
Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν	Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν	Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ

1. Cette précision est si appelée, que dans *I Cor.* xi, 24, à ὑπὲρ ὑμῶν toute une tradition grecque ajoute soit κλώμενον, soit θρυπτόμενον, et la Vulgate écrit : « ... quod pro vobis tradetur ».
2. Réville, p. 104.

τῷ αἵματί μου, τὸ ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. ἐκχυννόμενον ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. ὑπὲρ πολλῶν.

L'étrange anacoluthe de Luc (observez avec quelle fidélité elle a été respectée par les copistes!) tient à ce qu'il a combiné la formule donnée par Marc avec la formule qu'a conservée la tradition de Paul. Nul doute que pour Luc τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον se rapportaient au sang du Christ, comme τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον se rapportaient à son corps. Le sang répandu fait antithèse au corps donné : les deux expressions rattachent le pain et le vin de la cène à la passion, et, pouvons-nous ajouter, présentent la passion comme un sacrifice[1].

M. Réville a donc arbitrairement éliminé du récit de Luc toute connexion entre la cène et la passion : « Il n'y a chez Luc, dit-il, aucun appel à la commémoration de la mort du Christ dans le repas eucharistique ». — Cette assertion absolue ne peut pas se défendre. En effet, Luc présente le pain comme le corps ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, le calice comme le sang ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Il fait dire à Jésus, à propos du pain qui est le corps : « Faites cela en mon souvenir ». En voilà assez pour rattacher l'eucharistie à la passion. Assurément, Paul a parlé d'annoncer la mort du Seigneur chaque fois qu'on rompt le pain, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, et M. Réville s'étonne que Luc ne reproduise pas cette partie du témoignage de Paul. Cette réserve de Luc devrait lui être un indice que Luc n'a pas le texte de Paul sous les yeux, mais qu'il se réfère à la tradition

1. Westcott, « The idea of Christ's Blood in the New Testament », dans ses *Epistles of S^t John* (London 1902), p. 34-37.

dont Paul dépend, et que ce qu'il en rapporte suffit à en exprimer le sens. — M. Loisy, qui ne *minimise* pas comme M. Réville la signification du témoignage de Luc et des Synoptiques, qui la majorerait plutôt pour le besoin d'un système que nous exposerons en son lieu, écrit : « Les mots : « Ceci est mon corps », venant après la fraction du pain, et en parallélisme avec le sang répandu, ne signifient donc pas seulement que le corps de Jésus *représenté par le pain*[1], a été livré à la mort, mais ils signifient de plus que cette mort a le caractère d'un sacrifice, tout comme les mots : « Ceci est mon sang », le sang « de l'alliance répandu pour plusieurs », ne signifient pas seulement que le sang du Sauveur, *représenté par le vin*, sera bientôt versé par ses bourreaux, mais que ce sang a été répandu par une immolation véritable. La fraction du pain et le vin dans la coupe *figurent* ce sacrifice, en sorte que les paroles évangéliques, prises dans leur sens naturel, renferment ce que la tradition chrétienne n'a pas cessé d'y trouver : la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus, et la commémoration de ce sacrifice dans l'eucharistie[2]. »

L'idée de sacrifice écartée, M. Réville ne voit plus dans la cène eucharistique qu'une signification eschatologique : « Jésus dans ce repas consacre son alliance avec ses disciples en vue de sa réalisation définitive dans un avenir prochain. » Et encore : « L'alliance, consacrée par le sang du Christ, n'est donc qu'un acte du drame tout terrestre qui aura son

1. C'est nous qui soulignons ici et plus loin quelques mots de M. Loisy.
2. Loisy, t. II, p. 822.

dénouement dans l'avènement définitif du royaume. » Formules vagues qu'on ne voit pas comment elles sortent du récit de Luc. Il faut préciser, et M. Réville précise : « Jésus, dit-il, annonce formellement qu'il s'attablera de nouveau avec ses disciples, pour manger la pâque avec eux et pour boire du jus de la vigne avec eux, quand le royaume de Dieu sera venu [1]. » Cela est net enfin, mais cela est formellement étranger au témoignage de Luc. Ne parlons pas, encore un coup, du caractère pascal ou non pascal de la cène : le Sauveur à la cène ne dit pas qu'il s'attablera de nouveau avec ses disciples quand le royaume de Dieu sera venu, il ne le dit pas. Il a désiré manger la pâque avec eux avant de mourir : il annonce qu'il ne la mangera pas, cependant, avant qu'elle soit accomplie dans le royaume; pareillement, il annonce qu'il ne boira pas de vin jusqu'à ce que le royaume soit venu : ces paroles ne concernent que lui, et le royaume où il va entrer par la passion [2].

Un dernier élément complète le témoignage de saint Luc. A propos de la fraction du pain, le Sauveur dit : « Faites cela en mon souvenir ». Paul avait attesté aussi cette parole, qui affirme que l'institution du « repas du Seigneur » est une institution de Jésus.

1. Réville, p. 105.

2. Voyez dans l'*Évangile des Hébreux* une expression analogue : « Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei; iuraverat enim Iacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus... Afferte, ait Dominus, mensam et panem... Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei : Frater mi, comede panem tuum qua resurrexit filius hominis a dormientibus. » Cité par Hieronym. *Vir. inl.* 2. Nestle, *N. T. Suppl.* p. 79.

§ 9. — SAINT MATHIEU ET SAINT MARC.

Nous venons enfin au récit de la cène tel qu'il est donné par saint Mathieu et par saint Marc [1] :

MARC :	MATHIEU :
XIV. [22] *Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris du pain, après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit, le leur donna, et dit : Prenez, ceci est mon corps.* [23] *Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous.* [24] *Et il leur dit : Ceci est mon sang,* [celui] *de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs.* [25] *Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu.*	XXVI. [26] *Et pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et prononcé la bénédiction, le rompit et le donnant à ses disciples dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps.* [27] *Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna en disant : Buvez-en tous,* [28] *car ceci est mon sang,* [celui] *de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs en rémission des péchés.* [29] *Et je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père.*

1. Ces deux textes ne présentent pas d'éléments douteux. En Marc XIV, 24, il y aurait quelque hésitation possible sur le mot καινῆς que certains manuscrits grecs (*Alexandrinus* notamment) ajoutent à διαθήκης, leçon qui se retrouve dans la Vulgate comme dans les

On sait que des critiques ont proposé, d'ailleurs en l'absence de toute hésitation des copistes, de voir une interpolation dans les mots τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν de Marc. et τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν de Mathieu. M. Réville discute brièvement cette hypothèse comme nous l'avions fait nous aussi, et comme nous il la rejette : « Il n'y a, écrit-il, d'autre solution acceptable que de conserver le texte attesté par les manuscrits [1]. »

La cène que Jésus célèbre avec ses apôtres est un repas véritable. Marc représente les convives étendus et mangeant (ἀνακειμένων. ἐσθιόντων). Mathieu les représente mangeant ἐσθιόντων . Saint Luc les faisait aussi s'étendre et manger (ἀνέπεσεν, δειπνῆσαι). Saint Luc parle de la main du traître qui est sur la table (ἐπὶ τῆς τραπέζης : Marc et Mathieu parlent seulement du plat (τρύβλιον) auquel il porte la main. Ce plat fait penser à un repas où il est servi autre chose que du pain. évidemment. Je réserve la question de savoir si ce repas est ou n'est pas le repas pascal.

Tous les apôtres boivent à la coupe (Marc), et

versions latines antérieures à la Vulgate. Mais καινῆς est omis par la plupart des grands onciaux grecs (*Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Ephraemi*, etc.). En Mathieu (xxvi, 28), de même, καινῆς est donné par certains manuscrits grecs (*Alexandrinus*, *Ephraemi*, etc.), il est attesté par la Vulgate et les versions latines antérieures, il est attesté par saint Irenée ; mais il est omis par le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, etc., par saint Cyprien. Les éditions critiques suppriment donc καινῆς tant chez Marc que chez Mathieu. Il est probable que l'addition de καινῆς a été suggérée aux copistes par les textes parallèles de Luc et de Paul. Aussi bien καινῆς est-il plutôt explétif, puisque l'alliance à laquelle il est fait allusion par Marc et par Mathieu ne saurait être que nouvelle. P. Lagrange. *Évangile selon saint Marc* (Paris 1911), p. 355.

1. Réville, p. 107-109. *Eucharistie* [3], p. 44-46. Crombrugghe, p. 148-150. — L'hypothèse rejetée est de J. Weiss et a été reprise pa M. Loisy.

Jésus leur a dit : Buvez-en tous (Mathieu . M. Réville voit dans ce détail le mot de la signification de la cène : elle est un « repas de communion ». De ce que les apôtres boivent tous à la coupe, c'est la preuve que ce repas « établit entre eux le lien qu'il s'agit de sceller[1] ». — S'il en est ainsi, répondrons-nous, la cène célébrée par le Sauveur n'a rien qui la différencie de toute cène juive. Le geste de boire à la même coupe se retrouve, par exemple, dans le *Qiddûsch* de chaque sabbat, et quelle alliance nouvelle y a-t-on jamais rattachée ? En fait, la dernière cène contient un élément qui manque à un repas qui ne serait qu'un repas de corporation : elle contient l'équation eucharistique : pain = corps, vin = sang.

M. Réville ne peut nier la présence de l'équation, il ne la nie pas, mais il n'y a pour lui « aucune autre détermination du sens que les évangélistes attachent à cette double équation », sinon que le sang est celui de l'alliance qui est répandu pour plusieurs (Marc, Mathieu) et en rémission des péchés (Mathieu).

Nous sommes ici au nœud de toute notre enquête[2].

En effet, la relation de la coupe de la cène et du sang versé pour l'alliance restant acquise, il faut donner une signification à l'équation elle-même : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, formule comme stéréotypée, formule devenue liturgique et véritablement sacramentelle, sans cesser d'être historique. Τοῦτο est le sujet, et τοῦτο désigne, non pas le Christ qui parle, mais ce qu'il tient entre ses mains et va distribuer à ses dis-

1. Réville, p. 110.
2. Ruch, p. 1078-1091.

ciples. Ἐστιν exprime l'identité du sujet et du prédicat[1].

Cette identité n'est véritable que si, par un miracle insaisissable aux sens, ce qui était pain est devenu corps du Christ : donc, énoncer l'identité c'est énoncer en même temps que la conversion est opérée. Le pain n'est plus pain, il est devenu τοῦτο, et τοῦτο est le corps du Christ. Ne nous étonnons pas que le rationalisme protestant de M. Réville se serve ici de mots de gros calibre comme « absurde » et « absurdité » pour qualifier ce qu'il appelle « l'interprétation réaliste du moyen âge ». Disons plus, réaliste et miraculeuse. Mais notons qu'il ne s'agit pas du « moyen âge » seulement, il s'agit de toute la tradition, et de ses témoins les plus primitifs, donnant à la formule sa signification réaliste, sacramentelle.

* * *

L'examen auquel vient d'être soumis le récit de la cène dans les Synoptiques, ne serait pas complet si nous négligions la question de savoir si la cène était ou n'était pas un repas pascal[2].

Voici d'abord quelques faits assurés qu'il importe

1. Lagrange, p. 394 : « En araméen, Jésus n'a pu employer ici le verbe être, mais la phrase nominative des Sémites n'est pas moins énergique pour exprimer le même sens. »

2. Dans *Eucharistie*[3], p. 36-41, j'ai cru pouvoir assimiler l'eucharistie célébrée par Jésus à un *Qiddusch* à la suite de Box. « The Jewish antecedents of the Eucharist », dans le *Journal of theol. studies*, t. III, 1902, p. 357-369), assimilation acceptée par des exégètes comme M. Sanday (*The criticism of the fourth Gospel*, Oxford 1905, p. 150-155 : elle me paraît devoir être abandonnée. M. Klein a montré que le *Qiddusch* ne comportait que la bénédiction du vin (*Zeitschrift für die neut. Wiss.* 1904, p. 134).

d'avoir présents à la mémoire : 1° Nulle part dans la tradition que nous venons d'inventorier depuis saint Justin, la célébration de l'eucharistie dans les églises n'a un caractère pascal; 2° dans l'évangile de saint Jean, Jésus est présenté comme l'agneau de Dieu qui efface le péché du monde (I, 29-36), comme l'agneau pascal dont aucun os ne doit être brisé (XIX, 36), et Jésus meurt sur la croix le jour au soir duquel les Juifs mangeront la pâque (XIX, 31). Dans l'Apocalypse, Jésus est l'agneau immolé (V, 6 etc.). Pour saint Paul, le Christ a été immolé comme notre pâque (*I Cor.* V, 7).

On peut dire, en présence de ces témoignages, que l'assimilation du Christ à l'agneau immolé, l'agneau pascal, est une expression de la foi chrétienne la plus ancienne[1]. L'agneau immolé est le Christ crucifié, la crucifixion ayant été exécutée à l'heure même où les Juifs immolaient dans le temple les agneaux de leur pâque.

Et voici un autre fait : l'eucharistie, en tant qu'elle est l'acte par lequel Jésus à la cène prend du pain, le bénit, le rompt, le distribue, prend une coupe de vin, la bénit, la fait passer à ses disciples, en prononçant les paroles que l'on sait, cette eucharistie n'est pas un repas pascal. — Ce qu'était le repas rituel de la pâque juive, nous le savons très fermement. Il se célèbre dans chaque famille, où il est présidé par le père de famille. « Même les pauvres en Israël devront s'accouder sur le lit pour prendre ce repas, en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins des quatre coupes de vin réglementai-

1. Cf. *Act.* VIII, 32 et 1 *Pet.* I, 19.

res[1]... » Une première coupe de vin est versée, que le père bénit[2]. On sert ensuite les herbes amères, le pain azyme, la bouillie dite *Charoseth*, et l'agneau pascal. Une seconde coupe de vin est apportée, et le père fait alors une instruction sur la fête de pâque, on chante la première partie du *Hallel* (*Ps.* CXIII-CXIV). Le père bénit une troisième coupe de vin et prononce la bénédiction sur le repas qui s'achève. Entre la seconde coupe et la troisième, chacun boit à sa guise[3]. On chante la seconde partie du *Hallel* (*Ps.* CXV-CXVIII). On verse et on boit une quatrième coupe, et on se sépare après avoir chanté la troisième partie du *Hallel* (*Ps.* CXX-CXXXVII)[4]. — Si l'eucharistie a été un repas pascal, on devra supposer que, telle qu'elle est présentée dans le récit des Synoptiques, elle est dépouillée de tout ce qui en ferait proprement un repas pascal : l'agneau est absent[5], le *charoseth* et les herbes amères supprimées. Les Synoptiques (comme aussi bien saint Paul) parlent de pain, et non d'azymes, quand le repas pascal n'admettait que des azymes, du pain sans levain[6]. L'eucharistie de Jésus

1. H. STRACK, *Pesaḥim, der Mišnatraktat Passafest* (Leipzig 1911), p. 31. *Traité Pesaḥim*, X (éd. SCHWAB du *Talmud de J.*, t. V), p. 147. — LAGRANGE, p. 335.

2. STRACK, p. 32 : On remplit la première coupe « et, selon l'école de Schammai », [le père] prononce la bénédiction sur le jour, puis la bénédiction sur le vin. » Nous avons là le *Qiddusch*, « sanctification de la fête ». L'école de Hillel voulait que la bénédiction sur le vin précède la bénédiction sur le jour.

3. STRACK, p. 34.

4. BERNING, p. 222-235. CROMBRUGGHE, p. 179-180.

5. D'après M. Plummer (*Luke*, p. 495), la Mischna envisage la possibilité d'une pâque sans agneau et considère que le pain azyme est seul essentiel. On regrettera que M. Plummer n'ait pas donné de référence à cette assertion intéressante. Il remarque seulement que le nombre des pèlerins était si grand à Jérusalem, qu'il pouvait être impossible de trouver un agneau à acheter.

6. Ce détail de valeur est relevé par M. Wellhausen, dans la *Zeitschrift für die neut. Wiss.* 1906, p. 182.

ne compte qu'une coupe, alors qu'au repas pascal chacun avait la sienne [1].

Ce n'est là toutefois qu'un aspect du problème, objectera-t-on, car l'eucharistie est, par les Synoptiques, insérée dans un repas plus ample, et ce repas pourrait être le repas pascal proprement dit [2]. Le Sauveur n'aurait procédé à la célébration de son eucharistie qu'après avoir accompli le rituel de la pâque juive, et, ainsi que dit saint Thomas d'Aquin, « *observata lege plene cibis in legalibus* ». C'est possible, c'est même parmi nous l'opinion la plus commune, jusque-là, que le concile de Trente y souscrit : « *Nam celebrato veteri Pascha,... novum instituit Pascha* » [3], bien que l'opinion contraire ait été défendue par des écrivains ecclésiastiques anciens, et par des exégètes comme Dom Calmet [4]. Mais nous tenons à dégager notre propre exposé de cette controverse : quoi qu'il en soit du dernier repas du Sauveur, l'eucharistie n'était pas en soi un repas pascal.

1. Strack, p. 11.

2. Berning, p. 209-222, 235-257. A. Resch, *Aussercanonische Parallelitexte*, t. III (Leipzig 1895), p. 676. — Je ne discuterai pas la discussion de M. Réville, p. 120-136, qui me paraît confuse et sans conclusion. Comparez Goetz, p. 124-139 et Goguel, p. 65. La circonstance de la Pâque est envisagée par eux comme une création symbolique de la tradition.

3. *Decret. de sacrificio missae*, 1. Denzinger, 816.

4. Le P. Lagrange, p. 333-340, expose la question et la résout dans le sens de Dom Calmet. Pour la solution contraire, voyez Van Crombrugghe, p. 163-192.

§ 10. — CRITIQUE DES THÉORIES CRITIQUES.

Nous sommes arrivés à cette conclusion provisoire, que les églises chrétiennes, non pas seulement dès le temps de saint Justin et de saint Ignace, mais dès l'âge apostolique, vingt-cinq années à peine après la passion du Christ, célèbrent le « repas du Seigneur », l'eucharistie du pain et du vin corps et sang du Christ.

Que les églises de l'âge apostolique aient eu cette pratique et cette foi, que le « sacrement » du pain et du vin ait été en usage comme l'était le « sacrement » du baptême, que les églises aient vu dans ces deux « sacrements » une institution de Jésus, on nous l'accorde. Que, en réalité, des « sacrements » puissent avoir une place dans l'Évangile authentique, dans le message et dans la pensée religieuse de Jésus, voilà ce que la critique issue de Strauss ne nous accorde plus [1]. La pensée de Jésus aura été « sacramentalisée » après lui : ce travail de sacramentalisation, si je puis dire, est aujourd'hui l'explication préférée. « Qui pourra dire comment sont venus au christianisme ses *mystères* ? » Le baptême n'aurait d'aventure pas été institué, la réitération de la cène n'aurait pas été prescrite. — et

1. HARNACK. *Mission und Ausbreitung*, t. I, p. 198. WERNLE, *Anfaenge unserer Religion* (Leipzig 1901), p. 62 et 166. HOFFMANN, p. 11 35.

qui peut dire que l'un et l'autre découlent nécessairement de l'essence de l'Évangile? — on aurait, d'une comparaison, d'un mot, d'un geste de Jésus, fait un sacrement. Le temps des sacrifices de choses et de sang était passé, et on ne trouvait pas qu'ils manquassent à une religion: mais le temps des sacrements était bien loin d'être passé, il était dans sa force et dans sa fleur. Toute main qui se tendait vers la religion, cherchait à la saisir sous forme de sacrements : les yeux voyaient des sacrements là où il n'y en avait pas[1]. — M. Harnack a donné là une formule à arêtes vives à la pensée commune du protestantisme avancé, pensée que M. Réville va reprendre[2].

* * *

Pour les évangélistes qui ont donné le récit de la cène (nous y joindrons saint Paul), la cène est le dernier repas que Jésus a pris avec ses disciples: il n'y a « pas de raison de le contester[3] ».

1. Harnack, *loc. cit.* — H. Holtzmann, « Sakramentliches im Neuen Testament », dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. VII (1904), p. 58-69, résume la littérature de l'école.

2. M. Loisy, p. 535-538, donne une brève analyse des principales interprétations du récit de la cène, par Renan, Lobstein, Harnack, Jülicher, Joannes Weiss, Spitta, Gardner, Brandt, Haupt, Schultzen, Hoffmann, Schmiedel, Andersen, Wellhausen. Dans *Eucharistie*[3], p. 53-77, j'ai étudié en détail les théories de Spitta, de Jülicher, de H. Holtzmann et de Hoffmann. La théorie de Jülicher est critiquée par Hoffmann, p. 59-65; par Loisy, t. II, p. 540; celle de Spitta, par Hoffmann, p. 70-84; par Réville, p. 132-133. — Il m'a paru inutile de reprendre la discussion de ces théories, celle de Jülicher exceptée, Cf. W. Koch, « Die neut. Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung » dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingen, 1905, p. 230-257, critique surtout de Andersen). Van Cromberg, che, dans la *Revue d'hist. eccl.* de Louvain (1908), p. 326-334. Ruch, p. 1024-1031, 1097-1109.

3. Réville, p. 136.

Mais pour instituer une critique valable du récit de la cène, pour se prononcer sur l'historicité des traits divers qui le composent, dès lors que l'on suspecte ces récits de n'être que l'expression et plus ou moins le produit de la foi de l'Église chrétienne, il faut recourir à un critère. Pour M. Réville, ce critère est que Jésus ne savait pas qu'il allait mourir : donc, dans le récit de la cène, toute allusion à la mort prochaine est une anticipation créée par la foi de l'Église, et sans valeur de fait. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette affirmation tranchante va à l'encontre de textes formels, qu'on supprime en vertu d'un aphorisme emprunté à Strauss.

Ce critère une fois posé, les négations nécessaires à la théorie préconçue vont se déduire comme un écheveau se dévide. Jésus n'a pas pu parler à ses disciples de célébrer après sa mort de repas analogues à la cène, il n'y a donc pas eu d'institution du « repas du Seigneur ». A plus forte raison « Jésus n'a-t-il pas pu inviter ses disciples à commémorer sa mort dans les repas eucharistiques ». Il ne reste à l'eucharistie célébrée par Jésus que d'être l'expression de deux idées morales : 1° une alliance entre Jésus et ses disciples, 2° la venue prochaine du royaume de Dieu, deux idées qui ont l'avantage d'être « les plus naturelles du monde[1] ».

M. Réville est si persuadé que ces deux idées s'imposent et s'imposent seules à Jésus à ce moment, qu'il n'hésite pas à reconstituer le discours qu'a dû tenir Jésus à la cène. « Voilà, — dit-il imperturbablement, après avoir cité quelques versets d'un des

1. RÉVILLE, p. 138-139.

psaumes du *Hallel*, — voilà quel fut le thème des paroles de Jésus et des entretiens des apôtres au repas pascal : voilà les hymnes de foi et de joyeuse espérance que, de l'aveu même des évangélistes, les disciples chantèrent ce soir-là, en quittant la salle du banquet pour se rendre, suivant leur habitude, au mont des Oliviers ».

Cependant, si la cène a été seulement le repas pascal conforme au rituel juif, comment s'est imposée à la foi chrétienne l'équation pain = corps, vin = sang? Cette équation, dit M. Réville, est antérieure à saint Paul, du moins antérieure à la rédaction de la première épître aux Corinthiens; elle ne peut pas être considérée comme « une invention de Paul qui se serait glissée dans la tradition consacrée par nos évangiles synoptiques ». D'autre part, cette équation renferme certainement une allusion à la mort du Christ, et, comme Jésus ne connaissait pas qu'il allait mourir, « il est contraire à toute vraisemblance » d'attribuer ces paroles telles quelles à Jésus à la cène. Et cependant il faut qu'une réalité ait servi de base aussi bien à l'interprétation de Paul qu'à celle de la tradition synoptique, lesquelles ne dérivent pas l'une de l'autre. — M. Réville entrevoit donc, à titre seulement d'hypothèse, il le reconnaît, une tradition première, « où le pain était présenté comme l'image sensible et matérielle de l'union entre les disciples du Christ et le Christ lui-même se partageant un seul et même pain ». Jésus a dû dire en distribuant le pain : « Voici le corps de notre alliance » ou « Voici notre corps », et en leur passant la coupe : « Voici la coupe de l'alliance, le sang qui consacre notre alliance ».

Étranges paroles, en vérité! Les apôtres n'en avaient jamais entendu de pareilles : « Voici notre corps! Ce vin est le sang de notre alliance! » M. Réville assure qu'elles n'étaient que « la reproduction, sous une forme plus saisissante, d'enseignements que Jésus leur avait certainement déjà maintes fois exposés dans les derniers jours de son ministère[1] ». Qu'en sait-il? Où donc, de grâce, Jésus leur a-t-il dit un mot qui les préparât à cette conception de l'alliance morale consacrée par un sang qui n'est pas celui de la croix? Où donc les a-t-il préparés à comprendre cette déclaration unique : « Ce pain est notre corps? » Il est peu de paroles du Maître qui feront plus d'impression sur eux, et pourtant, ni ils n'en auront retenu les termes exacts, ni ils n'en auront compris le sens vrai qui est d'un symbole! Le Maître disparu, dès qu'ils se retrouvent réunis à une table commune, ils se le rappellent tel qu'il était à la dernière cène, et, encore que cette cène fût un repas pascal, à chacun de leurs repas ils répètent les gestes et tant bien que mal les paroles qu'il a prononcées sur le pain et le vin à la cène! « Le pain qu'ils rompent leur parle de lui, écrit avec *pathos* M. Réville, la coupe à laquelle ils boivent les unit à lui : ces repas sont vraiment les repas du Seigneur ». Et comme nous ne comprenons pas, M. Réville s'en prend à nous : « Celui, dit-il, qui n'est pas capable de se représenter ces réalités de la vie psychique, ne comprendra jamais rien à la genèse du christianisme ».

M. Loisy a voulu appliquer à la recherche de ce

1. RÉVILLE, p. 146.

qu'a été historiquement la cène, une méthode autrement déliée. Aucun appel aux suggestions de la « vie psychique », mais recours seulement à l'analyse des textes. Marc devient la clé de l'énigme, car il trahit la combinaison rédactionnelle qui a superposé à une affirmation eschatologique l'affirmation inspirée par la théorie de la mort rédemptrice. La parole : « Ceci est mon sang de l'alliance qui est répandu pour plusieurs », se superpose comme une stratification plus récente, à la parole : « Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » M. Loisy suppose que Marc a connu un récit de la cène où il n'était pas question du sang répandu. La parole : Ceci est mon corps, correspond à la parole : Ceci est mon sang; les deux paroles ont dû être introduites après coup dans un récit où il n'était question que de pain et de vin relativement au festin messianique [1].

L'interprétation reconstructrice de M. Loisy présuppose un postulat encore, le postulat eschatologique : les paroles prononcées par Jésus à la cène ne peuvent être qu'une dernière expression de la foi de Jésus à l'avènement imminent du royaume.

M. Loisy n'échappe pas à la difficulté dont M. Réville n'est pas sorti : si Jésus n'a prononcé à la cène que quelques paroles de caractère eschatologique, allusions à l'avènement prochain, d'où donc sont venues les paroles eucharistiques et l'institution même de l'eucharistie? d'où est venue la cène chré-

1. Loisy, t. II, p. 538-541. — La théorie de M. Loisy est reprise et poussée par M. A. R. Tuker, « The words of institution at the last supper », dans le *Hibbert Journal*, t. IX (1910), p. 134-145.

tienne, que décrivent, nous dit-on, les récits des Synoptiques et de saint Paul? — M. Loisy avoue ne pas voir clairement la façon dont la foi aura, après la passion, tiré des paroles de la cène le sacrement chrétien. Les disciples, après la « résurrection », auront pratiqué des repas en commun. « Jésus était déjà le Christ dans la gloire du royaume, et, en même temps, il était avec les siens; il y était surtout dans le repas commun qui rassemblait ses fidèles, et qui était déjà le festin du royaume où il avait convié les disciples. C'était bien avec lui et en mémoire de lui que se tenait la réunion. » — Ces considérations ne révèlent pas le lien qui rattache ces repas à la dernière cène, ni comment le pain et le vin de ces repas ont pu être nommés corps et sang du Christ. Puis, ces repas des premiers chrétiens ont-ils été jamais considérés par eux comme un festin messianique? Pressé d'expliquer la double énigme, 1° de la réitération de la cène, 2° de l'équation du pain au corps et du vin au sang, M. Loisy ne trouve d'autre solution que de supposer que saint Paul « le premier a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène ».

Les deux théories, celle de M. Réville et celle de M. Loisy, rentrent dans une interprétation rationaliste de la cène, qui fait de la cène de Jésus un repas commun, sans rien d'une institution renouvelable. M. Loisy ne retient des paroles prononcées par Jésus à la cène, que celles qui ont un contenu prétendu eschatologique; M. Réville retient ces paroles eschatologiques, et il retient de plus les paroles qui concernent le pain et le vin, mais en n'y voyant

qu'une sorte de symbole par lequel le Sauveur aura exprimé l'alliance de ses disciples entre eux et avec lui. Cette interprétation est l'interprétation rationaliste radicale : on vient de voir de quelles preuves infirmes elle se recommande.

* * *

Il est une autre interprétation rationaliste, plus modérée, qui fait de la cène célébrée par Jésus un « symbole » de sa passion et de sa mort, symbole qui aurait été proposé par Jésus en personne [1].

Aux yeux de M. Jülicher [2], les paroles prononcées par le Sauveur sur le pain et le vin de la cène, ont trait uniquement à la mort que Jésus sait imminente et sur laquelle sa pensée est tout entière attachée. Jésus s'abstient de boire et de manger, mais il rompt le pain à ses disciples, il fait circuler entre eux la coupe, et, pendant qu'ils mangent et qu'ils boivent, le Sauveur prend occasion de cet acte si simple pour faire une comparaison, comme il avait coutume d'en faire, rattachant les sujets les plus élevés à des détails sans importance. Une comparaison, car, pour M. Jülicher, il est indubitable que nous « avons devant nous un acte symbolique.

1. Loisy, p. 557 : « De nombreuses explications ont déjà été proposées, en partant des textes traditionnels, et en vue de faire droit aux divers éléments qu'ils contiennent. Mais on a pu dire avec quelque raison que la plupart pouvaient se ramener à deux catégories générales : celle qui s'appuie sur l'idée du repas commun, et celle qui s'appuie sur l'idée du symbole commémoratif de la passion ».

2. A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theologische Abhandlungen* (Freiburg 1892), p. 215-250, dédiées à Weizsaecker.

puisque la présence de ἐστί devant τὸ σῶμά μου et devant τὸ αἷμά μου n'exprime pas une réelle identité du sujet et du prédicat ». M. Jülicher, ce disant, donne congé à toute interprétation qui ne serait pas symboliste; et il dépasse d'un bond le symbolisme, en faisant de l'affirmation du Christ une parabole.

M. Weizsäcker avait le premier prononcé le mot de parabole et caractérisé les paroles prononcées sur le pain et sur la coupe, « comme une parabole dont le Christ n'a pas donné la clé[1] ». M. Jülicher abonde dans ce sens, mais il entend bien que cette parabole n'était nullement une énigme pour les disciples.

De même que le Christ aimait à proposer ses paraboles par couple de comparaisons, conformément aux formes parallèliques de la poésie hébraïque et des Proverbes; de même qu'il aimait à opposer ou à rapprocher le levain et le grain de sénevé, la brebis perdue et la drachme perdue, le morceau neuf et le vieil habit, le vin nouveau et la vieille outre; de même, la dernière parabole tombée des lèvres du Christ est présentée sous cette forme parallélique, le pain, le vin, le sujet étant unique auquel ces deux termes de comparaison s'appliquent, et unique la vérité religieuse qu'ils expriment. De dessein prémédité et profond dans les paroles du Christ, il n'y en a point : une simple association d'idées lui fait comparer le pain à son corps et le vin à son sang. Cette comparaison n'a pas plus de conséquence que celle où le Christ, dans saint Jean, se dit la vigne et appelle son Père un vigneron. Mais

1. C. Weizsaecker. *Apostol. Zeitalter* (Leipzig 1902), p. 576.

elle a un sens plus pathétique. En cette heure où tout parle de la mort qui vient et où l'âme du Christ est elle-même triste jusqu'à la mort, le Christ prend occasion du pain qu'il rompt et de la coupe qu'il bénit, pour apprendre à ses disciples que sa mort va être pour eux une source de bénédiction : le Christ soulage son propre cœur, et non pas pour ses disciples seulement, mais pour lui-même, il trouve une parole qui exprime comment un homme peut aller sans révolte au-devant de la ruine de toutes ses espérances.

La théorie de M. Jülicher restitue au Sauveur les paroles eucharistiques, et c'est plus que ne faisait M. Loisy! Elle restitue à ces paroles quelque chose de ce qu'elles expriment sur la mort du Christ, et c'est plus que ne faisait M. Réville! — Mais, d'abord, il est à peine besoin de souligner que l'assimilation des paroles de l'institution à une parabole est une assimilation bien fragile. La parabole, en effet, est une comparaison développée : rien de pareil dans les paroles de l'institution. Elles ne sont même pas une comparaison qui ne serait qu'indiquée. Jésus prend occasion de la veuve qui met une obole dans le tronc, ou du petit enfant qu'il place au milieu de ses disciples, pour tirer une leçon morale : pour qu'il y eût dans les paroles de l'institution une comparaison, il faudrait que Jésus prît occasion du pain et du vin pour tirer une leçon morale. Lorsque la *Didachè* écrit : « Comme ce pain est devenu un, qu'ainsi ton Église soit rassemblée... », nous avons une comparaison : rien de pareil dans les paroles de l'institution. La théorie de M. Jülicher n'a donc pas de base dans le texte

même qu'elle prétend interpréter. — Mais, surtout, il faudra que les disciples se soient mépris totalement sur le sens de la pensée du Christ pour avoir vu ainsi dans la parabole par lui esquissée le précepte de réitérer son geste, et un « sacrement » dans ce geste. M. Jülicher nous dit que l'on a réitéré la cène, parce qu'on a cru en avoir reçu le précepte de Jésus lui-même, et rien n'est plus exact, mais c'est là précisément que gît le contresens des disciples.

Il ne sert de rien de nous dire que ce contresens s'est produit en un temps où la vie religieuse fut plus intense que jamais et plus que jamais « fatalement » productrice d'intuitions, d'idéalisations et de légendes. L'historien n'aime pas que l'on fasse ainsi appel à la subconscience de l'histoire. Il ne sert pas davantage d'insister sur l'impression profonde que dut faire la cène sur les disciples qui y avaient pris part, et de nous dire que, le Maître disparu, cette pâque suprême devint « le plus inoubliable moment de la vie qu'ils avaient vécue avec lui [1] ». Car, si la cène n'est qu'une fraction de pain accompagnée d'une parabole, combien d'autres moments plus tragiques, dans la grande semaine et jusqu'au matin de Pâques? Puis la difficulté reste entière : pourquoi réitérer la cène?

* * *

Voilà donc la critique protestante arrivée à cette conclusion, à laquelle on ne pourra, pense-t-elle, se

1. Jülicher, p. 245-246.

dérober, à savoir qu' « il n'y a aucune institution du repas eucharistique par Jésus au cours de la cène[1] ». — Est-ce une conclusion? N'est-ce pas une présupposition en vertu de laquelle on va décréter d'erreur toute la tradition? Et, en effet, on l'avoue aussitôt : « Toute la conception traditionnelle, ecclésiastique et théologique, a été faussée, sur ce point comme sur tant d'autres, par le fait que l'on a accordé aux déclarations de l'apôtre Paul et à la relation de Luc qui en dépend la valeur d'un témoignage historique ». — A quoi nous répondons que le témoignage de Paul en ce qui concerne l'attestation que l'usage du repas du Seigneur est une institution historique de Jésus, institution remontant à la dernière cène est un témoignage qui n'est point personnel à Paul, puisque ce témoignage lui est commun avec la tradition qu'il invoque lui-même, et que représente Luc indépendant en cela de Paul, et que représentent les Synoptiques, tous ces témoins représentant ensemble l'usage et la créance des églises chrétiennes de la première génération. — A cette réponse directe et positive nous ajoutons cette autre réponse : la genèse du sacrement chrétien de l'eucharistie est inexplicable, si on nie le fait de son institution par Jésus à la cène[2].

Supprimée l'institution de l'eucharistie à la cène,

1. Reville, p. 148.

2. Weizsaecker, p. 574, a dit dans le même sens : « Jede Annahme eines Aufkommens derselben [la célébration de l'eucharistie] erst in der Gemeinde, durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm = Jésus und das Bedürfniss der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen ». On ne saurait supposer que la célébration de l'eucharistie soit née spontanément du souvenir des repas pris avec Jésus, ni du besoin de rappeler sa mort. Autant Goetz, p. 246-247.

on est obligé de recourir à cette supposition que Jésus avait, avec ses disciples, pratiqué un usage : à l'institution on substitue un usage préexistant et qui n'a plus qu'à se continuer. Cet usage, purement juif, consiste à bénir le pain et le vin en se mettant à table [1]. Comment cette forme commune des repas juifs est-elle devenue le « repas du Seigneur »? Comment une *benedictio mensae* juive est-elle devenue un sacrement chrétien? Comment le pain, le plus ordinaire des pains, en est-il venu à être identifié au corps du Christ, le vin à son sang [2]? Qu'on nous excuse de poser une fois de plus ces interrogations, mais toute la question de la « genèse » et de la « première évolution » de l'eucharistie est là.

M. Réville répond : Les disciples, après la crucifixion de leur maître, se sont retrouvés prendre leurs repas en commun : dans ces repas ils « se retrouvèrent en esprit avec Jésus », et ils « sentirent de nouveau Jésus vivre avec eux ». La fraction du pain en commun « devint ainsi le repas du Seigneur », car « c'est dans le pain rompu en commun que le Seigneur est présent au milieu d'eux ». — Ne se retrouvaient-ils ensemble qu'à table? objecterons-nous. Ne priaient-ils pas ensemble? La prière en commun n'était-elle pas pour les disciples de la première heure une occasion de se trouver assemblés

1. Réville, p. 149, en effet énonce en manière de seconde conclusion, que le « repas du Seigneur » n'était chez les premiers chrétiens rien d'autre que « la continuation des repas que les disciples prenaient d'habitude avec Jésus, et où Jésus bénissait le pain et le vin et rendait grâces suivant la coutume de la piété juive ».

2. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin 1903), p. 124, remarque ingénieusement que dans les repas que Jésus prenait régulièrement avec ses disciples, l'usage du vin était exceptionnel. Il n'était bu que de l'eau. Ainsi il en sera à Emmaüs.

plus habituelle et plus grave que leurs repas de pauvres? Pourquoi est-ce seulement en rompant le pain qu'ils ont foi que le Seigneur est présent au milieu d'eux? Ont-ils à ce point oublié la parole du Sauveur : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux [1] »? — Que signifie cette formule équivoque : « C'est dans le pain rompu que le Seigneur est présent au milieu d'eux »? Aussitôt M. Réville ajoute qu'on ne doit pas penser à une présence réelle quelconque, mais à une illusion pieuse dont chacun des assistants est pénétré : « Il s'agit d'une réalité mystique, d'une de ces assurances du cœur qui, pour les croyants et pour des âmes aimantes, sont cent fois plus fortes que les réalités sensibles ». La foi donc suggère le sentiment de la présence mystique du Christ à table, quand les premiers disciples rompent le pain « à la juive », et ce sentiment crée l'eucharistie, qu'on a par la suite imaginée instituée par le Christ à la dernière cène. C'est là du plus mauvais Renan [2].

On poursuit. La preuve que tel est bien le *terminus a quo* de l'évolution du sacrement chrétien, c'est que l'eucharistie décrite dans la *Didachè* répond à ce type primitif [3]. — Inutile d'insister, on n'a qu'à se reporter à l'analyse présentée plus haut de la liturgie eucharistique de la *Didachè*, pour se convaincre que la *Didachè* ne représente pas une sorte d'étape galiléenne et primitive de « l'évolution de l'eucharistie ». L'eucharistie de la *Didachè* est très près de ressembler à un repas juif par son appa-

1. *Mat.* XVIII, 20.
2. Cf. RENAN, *Les apôtres*, p. 82.
3. RÉVILLE, p. 150.

reil de prières, mais un repas réduit à du pain et à du vin, mais des prières débordant d'un sens nouveau et du mysticisme le plus johannique !

La seconde étape de l'évolution serait celle que marque saint Paul... N'allons pas croire, nous dit-on aussitôt, que, si Paul est le plus illustre des missionnaires qui ont porté le christianisme dans la gentilité, il soit le seul ou le premier, ni davantage que le « système proprement théologique de Paul », comme dit M. Réville, ait eu prise sur les chrétientés de la gentilité [1]. Alors, dira-t-on, l'alternative se pose : ou la conception que Paul présente du « repas du Seigneur » est une conception substantiellement propre à Paul et acquise par lui en une révélation toute personnelle, ou bien la conception de Paul coïncide substantiellement avec celle des églises des environs de l'an 50. Or, la seconde hypothèse est celle qui se vérifie, témoin Luc, témoin Marc et aussi bien Mathieu. On ne peut donc opposer deux eucharisties, celle de Paul et celle de la *Didachè*, mais on doit induire que la description que Paul donne de l'eucharistie et la description que donne la *Didachè*, chacune ayant son caractère distinctif, présupposent ensemble une tradition commune. Si vraiment « Paul a hérité du symbole qui présentait le pain comme corps du Christ », si, en d'autres mots, l'équation du pain au corps, du vin au sang est antérieure à Paul, appartient à la tradition héritée par Paul, de quel poids est cette constatation dans la « première évolution de l'eucharistie » !

La troisième étape de l'évolution serait celle que

1. Réville, p. 152.

marque saint Jean. — Nous ferons sur saint Jean la même distinction que sur saint Paul : que dans le quatrième évangile l'eucharistie soit présentée sous un aspect différent de celui qu'envisageait Paul, le fait n'est contesté par personne ; mais M. Réville est obligé de convenir que l'enseignement eucharistique du quatrième évangile présuppose la même affirmation préalable. « Le quatrième évangéliste, dit-il, a hérité comme Paul de l'assimilation du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang du Christ[1] ».

Ainsi, dans quelque direction que l'on s'engage, on rencontre, présupposée par les textes, une tradition commune dont ils dépendent, et dans cette tradition l'équation toujours la même du pain au corps, du vin au sang. On a vu comment les critiques, malgré tous leurs efforts d'analyse des textes et de psychologie des foules, ne parviennent pas à expliquer la genèse spontanée de cette équation et son crédit dans les communautés primitives, ni comment une parole de Jésus, mieux attestée que l'oraison dominicale, mieux attestée qu'aucune autre parole du Sauveur, réalisée et perpétuellement rappelée dans un acte comme le « repas du Seigneur », ne serait pas authentique.

1. Réville, p. 155.

CONCLUSIONS.

Nous avons mis sous les yeux du lecteur tous les textes qui se rapportent à l'eucharistie depuis la première génération chrétienne jusqu'en 150, et qui attestent la foi des églises sur l'usage et sur la signification du sacrement chrétien.

1° Le sacrement chrétien que nous étudions, a porté proprement le nom d'*eucharistie* assez tard : l'emploi propre de ce terme est attesté par saint Justin, par la *Didachè*. Le mot *eucharistie* dans son sens premier désignait la reconnaissance en tant qu'on l'exprime à Dieu, l'action de grâces. Il est dans la liturgie chrétienne un souvenir du geste de Jésus à la cène « rendant grâces » avant de bénir et de rompre le pain, avant de bénir et de faire passer le calice. Le terme usité d'abord pour désigner le sacrement chrétien a été « repas du Seigneur », c'est l'expression de saint Paul, et « fraction du pain », c'est l'expression préférée de saint Luc dans les Actes. Ces deux expressions primitives de « repas du Seigneur » et de « fraction du pain », sont elles aussi un rappel de la dernière cène.

2° Le sacrement chrétien n'est pas proprement un repas, un repas en commun et un repas commun : il est un repas réduit à son élément essentiel, du pain et du vin, à son geste essentiel, la fraction du

pain, la bénédiction d'une coupe : il est, peut-on dire vraiment, un semblant de repas. Il n'y a pas bénédiction d'autres aliments, et saint Paul nous a instruits que manger et boire à l'église, c'est outrager l'église de Dieu, ce n'est plus « manger le repas du Seigneur ». Si, aux premiers jours, la « fraction du pain », réitération du geste sacré de la dernière cène, a été placée dans un repas en souvenir aussi de la dernière cène, la séparation d'avec tout repas a été accomplie de suite, preuve du sentiment auguste qu'inspirait la « fraction du pain » en soi.

3° Le chrétien baptisé a seul le droit d'y prendre part. Il ne peut y prendre part s'il n'a pas la conscience pure. L'analogie est remarquable entre les dispositions d'âme qu'on exige du Juif qui offre un sacrifice à l'autel du temple et celles qu'on exige du chrétien qui participe à l'eucharistie.

4° L'eucharistie est appelée « repas du Seigneur », non que ce repas soit offert au Seigneur comme à un hôte invisible, mais parce que le Seigneur a institué l'usage de ce repas. Cette institution n'est pas douteuse pour saint Paul, pour saint Luc, pour saint Marc, pour saint Mathieu, pour saint Jean. Il n'est pas nécessaire que tous les témoignages mentionnent, comme Paul et Luc, la parole : « Faites cela en mon souvenir ». Car du moment où l'eucharistie des églises est la reproduction de la dernière cène du Christ, on ne peut douter que cette réitération ne se fasse en souvenir du Christ et sur un précepte de lui. Il en est, de plus, de l'eucharistie comme du baptême : les deux sacrements impliquent une opération surnaturelle, dont la foi des églises n'aurait aucun garant, si le Christ s'en était tu.

5° Que le dernier repas de Jésus ait été ou n'ait pas été un repas pascal, le « repas du Seigneur » n'a rien de pascal. Le souvenir du dernier repas de Jésus est fixé dans les quatre récits que nous en avons avec une extrême fermeté. Le trait le plus en relief est la formule : « Ceci est mon corps », sur le pain : « Ceci est mon sang », sur le vin. Cette formule est attestée, en dehors de Paul, de Luc, de Marc, de Mathieu, par saint Jean, par saint Ignace, par saint Justin, confirmée par les imputations des païens contre le culte chrétien. L'interprétation symboliste de cette équation est inconnue des églises, dont la foi eucharistique est indubitablement réaliste. Les églises répètent les paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang », comme les apôtres les ont entendues.

6° Saint Paul présente l'eucharistie comme une « annonciation » rétrospective de la mort du Christ, et comme une κοινωνία à la victime immolée sur la croix : l'eucharistie est donc connexe au sacrifice de la croix et s'explique par le mystère de la mort rédemptrice du Christ. — Dans saint Jean, l'eucharistie est présentée par le Christ, en relation avec le mystère de la chair donnée pour la vie du monde, comme une nourriture de vie, un breuvage de vie, cette vie surnaturelle étant le Christ lui-même. — Ces deux enseignements manifestent, en des langages différents, et ils approfondissent le même mystère qu'exprime la formule « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang ».

7° Donc, Jésus, en présentant le pain rompu comme son corps et le vin comme son sang, pensait à son corps crucifié, à son sang versé sur la croix. C'est

en effet, du pain rompu que le Sauveur dit : « Ceci est mon corps ». Et qu'est-ce qui ressemble mieux à du sang versé que du vin dans une coupe? La cène réitérée par les églises était conçue par elles comme un acte commémoratif de la mort de Jésus : Paul exprime la foi commune quand il voit dans le fait de « manger le repas du Seigneur », le fait d' « annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ».

8° La foi des églises s'attache à commémorer la mort par l'eucharistie; elle replace sous les yeux des fidèles le corps rompu et le sang versé du Sauveur, sous les espèces de la coupe et de la fraction du pain. Tous les témoignages sont d'accord pour annoncer par là « l'alliance », comme disent saint Marc et saint Mathieu, « la nouvelle alliance », comme disent saint Paul et saint Luc. La foi commune des églises, et non pas seulement saint Paul, a retenu des entretiens du Sauveur à la cène cette affirmation, que sa mort scelle une alliance nouvelle des siens et de Dieu. L'alliance par le sang suppose une victime : le corps du Sauveur crucifié sera cette victime. Voilà pourquoi, avant de parler de son sang versé, Jésus parle de son corps. Le mot de sacrifice n'est nulle part prononcé, mais l'alliance par le sang est la suite d'un sacrifice, le sacrifice d'une victime immolée dans son corps : « Ceci est mon corps ». Et, encore que le mot sacrifice ne soit pas prononcé, l'idée de sacrifice prime celle d'alliance : car le vin ne servira pas à une aspersion, comme il semblerait normal si le sang est le sang d'une alliance, mais le vin sera bu : « Buvez-en tous », et ils en burent tous. Et de même, le pain est rompu pour être mangé. Car, dans un sacrifice, la victime,

après avoir été offerte à Dieu, est l'aliment du fidèle qui participe au sacrifice.

9° L'eucharistie, en tant qu'elle est un don surnaturel, est, sous les espèces du pain et du vin, le corps du Christ crucifié, et son sang versé sur la croix pour nous. L'effet de l'eucharistie en nous est une κοινωνία à ce corps et à ce sang : il est un principe de vie surnaturelle ; il est gage d'immortalité.

10° Enfin, l'eucharistie est un symbole de l'union des fidèles. Ce symbolisme a été mis en lumière par saint Paul, par la *Didachè,* par saint Ignace. Mais ce symbolisme est accessoire, et, pour ainsi parler, d'arrière-plan, surtout si l'on considère que l'eucharistie n'est pas proprement un repas, mais un simulacre de repas, et que ce repas n'est pas celui des « frères » d'une même église, mais le « repas du Seigneur ».

En synthétisant les témoignages comme nous venons de le faire, nous avons historiquement décrit la foi commune des églises sur l'eucharistie, foi actualisée dans une pratique aussi universelle que celle du baptême. Nous avons inventorié avec scrupule les textes qui parlent de l'eucharistie. Nous nous sommes même mis, par hypothèse, dans l'état d'esprit d'un chercheur qui voudrait n'être instruit que par ces textes, n'écouter que leur voix, et faire pour un moment abstraction de toute autre donnée. La méthode critique le veut ainsi. Nous sommes arrivés à reconstituer pour le premier siècle chrétien 50-150 la tradition, et à pousser cet argument jusqu'à une limite qui remonte chronologiquement si haut dans l'histoire du christianisme le plus primitif, qu'on ne peut interposer, entre cette limite et l'en-

seignement historique du Christ, le temps et les facteurs qu'il faudrait pour que le sacrement eucharistique fût, comme on dit, une création des églises[1].

1. Expliquons-nous plus précisément encore.

1° La formule « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang », qui est la formule d'une identité, est une expression nette et qui se suffit à elle-même de la présence réelle du corps et du sang du Christ.

2° La présence réelle du corps et du sang du Christ a pour cause la conversion par laquelle le pain et le vin ont été convertis au corps et au sang du Christ. Nous disons, avec Suarez : « *Sacramentum Eucharistiae conficitur per veram conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Haec assertio est de fide : nam licet sub his verbis non habeatur in Scriptura, eam tamen docet Ecclesia ab Apostolis edocta, docens simul ita esse intelligenda verba formae, et in vero sensu eorum hanc veritatem contineri... Hanc vero esse ecclesiasticam traditionem, ut Concilium* [Tridentinum] *dixit, constat ex antiquissimis Patribus* »[1]. La conversion, en tant que donné révélé, est établie par la tradition et par l'Écriture.

3° Nous avons à plusieurs reprises déjà marqué que, la présence réelle étant démontrée *vi verborum* par les paroles de l'institution, la conversion est impliquée dans la présence. Car, pour que la formule d'identité *Hoc est corpus* soit vraie, il faut que le pain ne soit plus pain, mais corps du Christ : « *Ergo*, argumente Suarez, *necesse est ut panis desierit, et vice illius corpus successerit; ergo facta est conversio unius in aliud* ».

4° Cependant à cet argument scripturaire on joint et même certains préfèrent l'argument de tradition. Nous entendons ici la tradition dans son sens dogmatique, la tradition en tant qu'elle est, à l'égard de l'Écriture et indépendamment de l'Écriture, réceptacle ou source de la révélation, et tout de même en tant qu'elle peut être invoquée ici comme un témoin historique de l'institution de l'eucharistie par le Christ. Cette tradition, qui remonte aux apôtres, n'a pas réalisé la dernière cène comme une parabole, ou comme la multiplication des pains, mais comme une institution, et cette institution comme une action, et cette action comme un miracle insaisissable aux sens, et ce miracle comme la conversion du pain et du vin au corps et au sang invisibles du Christ, si bien que sous les apparences du pain et du vin le croyant puisse communier à ce corps et à ce sang que le Christ a offerts en sacrifice à Dieu pour la rémission des péchés. Si les apôtres ont réalisé ainsi la dernière cène, ce n'est pas de leur part une création de leur foi, c'est un *depositum fidei*. Ce n'est pas une interprétation par eux donnée à un geste énigmatique du Christ à la dernière cène, car un geste énigmatique ne suffit pas à instituer un sacrement. Il faut que le geste du Christ ait été intelligible aux apôtres par le commentaire même

1. Suarez, *Disput.* L, sect. 1 (éd. Vives, t. XXI, p. 143-144).

du Christ. La tradition en effet ne vaut que si le fait posé par le Christ l'a été en une manière qui ne laissait rien d'essentiel à suppléer dans sa signification. Il faut que le dogme de la conversion, implicite dans les paroles scripturaires de l'institution, soit explicite dans la tradition de cette même institution, il faut qu'il y soit explicite en tant que chose, quitte à ce que les termes abstraits qui exprimeront la chose de la manière la plus apte doivent être laissés à la sagacité des âges à venir.

II

LE DOGME EUCHARISTIQUE DE SAINT IRÉNÉE A EUSÈBE

§ 1. — SAINT IRÉNÉE ET SES CONTEMPORAINS.

En traitant des « origines de l'eucharistie », nous avons eu pour tâche d'étudier les témoignages les plus anciens de la tradition chrétienne ; saint Justin, au milieu du second siècle, a été notre point de démarcation, lequel s'imposait d'autant mieux que saint Justin offrait une expression plus ferme et plus complète de la foi et de la pratique des églises en ce qui concerne l'eucharistie. Nous avons maintenant à étudier l'histoire du dogme eucharistique dans la longue étape qui nous conduira du second siècle au cinquième, de saint Irénée au concile d'Éphèse. La méthode que nous appliquerons à cette période sera la même que nous avons appliquée aux origines : inventorier les textes, les comprendre le plus objectivement que possible, les situer à leur date, marquer la ténacité et le développement de la doctrine.

Saint Irénée a été, contre les gnostiques de son temps, le théologien du catholicisme, en ce sens qu'il a formulé le *consensus* qui était dans la foi et dans l'esprit de toutes les églises. Aux libres spéculations du gnosticisme il a opposé la tradition catholique, c'est-à-dire une dans toutes les églises, et apostolique, c'est-à-dire fondée sur l'enseignement des apôtres du Christ. Nous avons montré dans un de

nos livres que cette théorie du catholicisme n'est pas une création d'Irénée, qu'elle lui est commune avec ses contemporains et ses prédécesseurs parmi les « presbytres » ou chefs des églises[1]. Saint Justin pense comme Irénée. Nous ne reviendrons pas sur ces principes du catholicisme de saint Irénée et de son temps. Mais si nous trouvons chez Irénée fermement exprimés les traits de la foi eucharistique de Justin[2], nous nous rappellerons les principes généraux d'Irénée pour donner à cette foi eucharistique sa valeur universelle et traditionnelle.

* * *

L'analyse de la doctrine eucharistique d'Irénée met en présence des mêmes éléments que nous avions trouvés dans celle de saint Justin : une liturgie formée et le réalisme dans cette liturgie[3].

Que le ministre de l'eucharistie soit l'évêque, c'est ce qu'il faut conclure de la lettre adressée par Irénée au pape Victor sur la question de la pâque. L'unité

1. *L'Église naissante et le catholicisme* (Paris 1909, p. 195-260.

2. Sur l'intime relation d'Irénée et de Justin, Watterich, p. 47, et Feder, p. 14.

3. M. Struckmann, p. 65, rapporte les diverses interprétations données de la doctrine d'Irénée par les critiques protestants jusqu'à Steitz : ils s'accordent à faire d'Irénée un partisan de l'impanation. Loofs (*Abendmahl*, p. 47-48) prête à Irénée une « Assumptionstheorie » : en vertu de la consécration, un élément divin se surajoute au pain et au vin, lesquels deviennent ce qu'ils n'étaient pas : ce serait un réalisme dynamique, analogue à celui que M. Loofs prête à Justin et à Ignace, et caractéristique de la tradition d'Asie Mineure. Cf. Loofs, *Leitfaden*, p. 212. M. Harnack néglige Irénée. Voyez cependant *Dogmeng.*[4], t. I, p. 476, où il avance que « les pères antignostiques » sont diphysites, c'est-à-dire voient dans l'eucharistie la conjonction de deux éléments, l'un terrestre (pain et vin), l'autre céleste (le corps glorieux, pneumatique du Christ).

de foi, aux yeux d'Irénée, n'est réelle et ne doit s'imposer que pour l'essentiel de la foi : les églises peuvent donc différer en des observances accessoires telles que les jeûnes, ou même la date pascale. Ainsi s'explique pour Irénée le fait que, Polycarpe étant venu à Rome du temps d'Anicet, tous deux se donnèrent dès l'abord le baiser de paix, bien que Polycarpe fût quartodéciman. « Ni Anicet n'essaya de persuader Polycarpe d'abandonner une pratique qu'il avait toujours gardée et qu'il tenait de son commerce avec saint Jean, le disciple du Seigneur, et avec les autres apôtres; ni Polycarpe n'essaya d'entraîner Anicet, celui-ci disant qu'il devait garder la coutume des presbytres qui l'avaient précédé. En cet état de choses, ils *communiquèrent* l'un avec l'autre, et dans l'église Anicet céda à Polycarpe la consécration eucharistique, pour lui faire honneur[1] ».

Les termes d'Irénée sont exactement ceux-ci : ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντροπὴν δηλονότι. L'évêque romain a voulu faire honneur à l'évêque smyrniote. Il serait hors de propos de supposer que, pour atteindre ce résultat, l'évêque romain a admis l'évêque smyrniote à la communion, car il l'aurait, dans cette hypothèse, traité comme il traitait les simples fidèles étrangers. L'honneur fait à Polycarpe doit être autre : Anicet l'invite à célébrer l'eucharistie à sa place dans l'assemblée des fidèles de Rome[2]. Où sera l'honneur fait par Anicet à Poly-

1. Euseb. *H. E.* V, 24, 16-17.

2. Ainsi l'a compris Rufin dans sa traduction d'Eusèbe, quand il traduit le passage que nous venons de citer : « Communicarunt sibi invicem, ita ut cederet Anicetus Polycarpo etiam sacerdotali ministerio honoris dumtaxat contemplatione perfungi ». Rufin a am

carpe. si la célébration de l'eucharistie à Rome n'est pas un office propre à Anicet? Et cet honneur aurait-il pu être fait à Polycarpe par l'évêque romain si la célébration de l'eucharistie n'avait pas été pratiquée à Rome et à Smyrne en parfaite communauté de foi?

La même lettre de saint Irénée donne une indication obscure, mais du même ordre. Voici le passage :

Les presbytres qui avant Soter ont présidé à l'église que tu diriges maintenant, Anicet, Pius, Hygin, Télesphore, Xystus, n'observaient pas [la pâque quartodécimane], *et ne la laissaient pas observer par leurs fidèles. Ils n'en étaient pas pour autant moins pacifiquement disposés envers les fidèles des églises d'observance* [quartodécimane] *qui venaient chez eux* [à Rome]. *Et cependant l'opposition des deux usages était présente et partant plus manifeste. Jamais on n'a excommunié personne pour cette raison; les presbytres tes prédécesseurs, qui n'observaient pas* [la pâque quartodécimane], *envoyaient l'eucharistie à ceux des églises qui l'observaient* [1].

Rome était un centre où se rencontraient des chrétiens venus de fort loin et notamment d'Asie, comme Polycarpe, Rhodon, Irénée, Florinus, Proclus, Abercius : ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς [2]. Ils étaient accueillis par les presbytres romains quand ils arrivaient à Rome de ces églises quartodécimanes, ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτυγχάνετο. Et l'accueil pacifique qui leur était fait, se manifestait en ceci que les presbytres romains

plifié les termes d'Irénée : au lieu de « eucharistie » il dit « *sacerdotale ministerium* ». Euseb. *Hist. eccl.* éd. Mommsen, t. II, p. 497.

1. Euseb. *H. E.* V, 24, 14-15.

2. Harnack, *Mission und Ausbreitung*, t. I, p. 341-342, énumère les visiteurs de marque connus de nous. Sur vingt quatre ou vingt-cinq noms, dix au moins sont de visiteurs venus d'Asie.

envoyaient l'eucharistie à ces fidèles quartodécimans en résidence à Rome, τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. On ne saurait supposer, en effet, que les presbytres romains envoyaient l'eucharistie à toutes les églises du monde : cette supposition, qui a été exprimée par Valois et reprise par Renan[1], est en soi invraisemblable, et n'a d'autre fondement qu'une mauvaise interprétation de ce texte d'Irénée. Mais le fait que l'évêque de Rome partageait l'eucharistie à tous les fidèles résidant à Rome et en communion avec lui, fait que confirme l'inscription d'Abercius, est un indice que l'eucharistie à Rome était unique et le signe de l'unité. Cette règle et cette croyance trouveront plus tard leur survivance dans l'usage du *fermentum* [2].

Ces brèves indications liturgiques que donne Irénée, confirment et complètent les indications de Justin : de même, le récit de Justin sur l'institution de l'eucharistie par le Sauveur, a son analogue chez Irénée.

Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura est panis accepit, et gratias egit dicens : « Hoc est meum cor-

1. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 203 ; Harnack, *Mission*, p. 313. Contre, Duchesne, *La question de la pâque au concile de Nicée* (Paris 1880), p. 12-13.

2. Le *fermentum*, écrit Mgr Duchesne, était une portion du pain consacré à la messe épiscopale que l'on envoyait le dimanche aux prêtres des titres ou paroisses urbaines, pour être joint à leur propre consécration. C'était un symbole de l'unité de l'église locale et en particulier de son union étroite dans la célébration du mystère eucharistique. *Liber pontif.* t. I, p. 169. Tel était l'usage encore au début du v^e^ siècle. Le pape Innocent I^er^ le décrit dans sa lettre à Decentius, évêque d'Eugubbio. Jaffé, *Regesta*, 344.

pus ». Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo ei qui alimenta nobis praestat primitias suorum munerum in novo testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignificavit[1]...

Le Christ a pris du pain, du vin, des éléments matériels communs, les mêmes que la création produit tous les jours. Il a dit du pain : « Ceci est mon corps ». Il a dit du vin : « Ceci est mon sang ». Justin avait rapporté l'institution dans ces termes mêmes. Irénée voit dans l'eucharistie une oblation[2], en exprimant que cette nouvelle oblation est celle que l'Église depuis les apôtres offre à Dieu dans le monde entier, allusion au texte de Malachie cité par Justin. De plus, cette mention des apôtres est un rappel de l'autorité de la tradition ecclésiastique au sujet de l'eucharistie : cette tradition et celle des apôtres, « *Ecclesia ab apostolis accipiens* ». Le sacrement chrétien est donc garanti par tous les critères du catholicisme d'Irénée : 1° les prophètes, le Christ, les apôtres, fondement de toute foi divine; 2° pratique de toutes les églises, « *Ecclesia in universo mundo* ». Ce sacrement chrétien est pain et vin, mais, en vertu de la parole du Christ, il y a équation du pain au corps, du vin au sang.

1. *Contra haer.* IV, XVII, 5.
2. KATTENBUSCH, *Messe*, p. 675.

*
* *

Venons au texte le plus important de beaucoup que nous devions à Irénée *Haer.* IV, XVIII, 4-5).

[4] *Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicunt, id est Verbum eius, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica*[1]*?*

[5] *Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent aut abstineant offerendo quae praedicta sunt. Nostra autem consonans est sententia eucharistiae, et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt eius, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, iam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et caelesti : sic et corpora nostra percipientia eucharistiam iam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia*[2].

1. Cf. *Marc.* IV, 28 « ... terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica. »

2. Le *Contra haereses* d'Irénée n'existe plus qu'en une version latine, ancienne ; certains morceaux toutefois se sont conservés en grec, et le § 5 que nous venons de citer est de ceux-là. Le même fragment grec est cité dans les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène, avec quelques variantes de peu de valeur. STRUCKMANN, p. 66-70.

Les mots *congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus*, répondant au grec ἐυμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος, sont difficiles à entendre et appellent correction. Struckmann propose de lire κοινωνικὴν ἀνάστασιν καταγγέλλοντες. La correction καταγγέλλοντες est suggérée par *I Cor.* XI, 26. La correction ἀνάστασιν est suggérée par le sens et paléographiquement par la variante αἴνεσιν. La correction de κοινω-

Dans ce passage, Irénée combat deux erreurs distinctes, les deux erreurs caractéristiques du marcionisme : 1° le Fils n'est pas fils du Créateur, puisque Dieu le Père n'est pas le Créateur : 2° il n'y a pas de résurrection des corps. Irénée va réfuter ces deux erreurs par la considération de l'eucharistie.

Premièrement, l'opposition du Créateur et du Père est si peu fondée que c'est par le fils du Père, c'est-à-dire le Verbe, que le monde a été fait allusion à *Ioa.* I, 3. Si les gnostiques réprouvent la création comme l'œuvre d'un démiurge mauvais, comment reconnaîtront-ils le corps du Seigneur dans le pain eucharistié, son sang dans le calice? Étant donné le principe par eux posé, en effet, le Père et le Fils doivent haïr et répudier la nature et ses éléments : le Fils ne peut donc pas accepter que du pain soit son corps, du vin son sang. — Cet argument d'Irénée présuppose que l'équation eucharistique du pain au corps et du vin au sang est un article de foi admis de tous, admis des Marcionites eux-mêmes ou que les Marcionites ne peuvent récuser, — et il énonce que le pain est corps et que le vin est sang sitôt que l'action de grâces ou *eucharistia* a été prononcée, sitôt que le pain et le vin ont été eucharistiés, comme disait Justin.

Deuxièmement, la résurrection de la chair n'est pas incroyable : nourrie du corps et du sang du

νίαν καὶ en κοινωνικοῖς est inacceptable. J'aimerais mieux supposer une lacune (par exemple σώματος καὶ αἵματος) avant ἐμμελῶς κοινωνίαν, en gardant καὶ ἀνάστασιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος. L'altération du texte grec doit être toute primitive, puisqu'elle a passé dans le latin, qui est, sinon contemporain de Tertullien, du moins du IVe siècle. JORDAN, *Das Alter der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus* (Leipzig 1908), p. 60.

Seigneur, et en vertu de cette communion, notre chair est incorruptible : l'espoir de la résurrection est assuré. La foi à l'eucharistie implique donc la foi à la résurrection. — Ce second argument, mieux encore que le premier, présuppose l'équation eucharistique du pain au corps et du vin au sang du Christ, équation à entendre dans le sens réaliste le plus rigoureux, puisque notre chair est nourrie du corps et du sang du Christ, notre chair physique en vue de sa résurrection physique, ce qui suppose que le corps du Christ est un aliment physique physiquement assimilé par notre corps. Justin s'exprimait déjà de même.

Irénée conclut de là contre les gnostiques : Il faut donc qu'ils répudient l'erreur qu'ils commettent en niant la résurrection des corps, ou qu'ils s'abstiennent de l'eucharistie[1], tandis que notre foi, à nous catholiques, est en parfaite cohérence, puisque la foi en la résurrection est d'accord avec la foi en l'eucharistie, et que notre foi en l'eucharistie confirme notre foi en la résurrection.

Irénée croit devoir s'expliquer plus à fond sur l'eucharistie. — Nous offrons à Dieu ce qui est à lui : Προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια. Cela signifie que nous offrons à Dieu du pain et du vin, ce qu'Irénée appelait plus haut XVII, 4 « *primitias Deo ex suis creaturis*[2] ». Et dans cette oblation nous annonçons, nous procla-

1. On voit par là que le docétisme des Marcionites ne les détournait pas de pratiquer l'eucharistie. Se rappeler les hérétiques du temps d'Ignace qui, à cause de l'eucharistie, se séparaient de l'Eglise.

2. Pour Irénée, l'eucharistie est, en tant que sacrifice visible, l'oblation (προσφορά) du pain et du vin prémices de la création. Si Irénée a tant insisté sur cette donnée du sacrifice, jusqu'à paraître perdre de vue la représentation du sacrifice de la croix qui est proprement

mons d'accord, la participation qui nous est faite du corps et du sang du Christ, pour notre résurrection en chair et en esprit.

Ces propositions sont des redites, voici au contraire du nouveau : « Le pain qui est [produit] de la terre, reçoit l'invocation de Dieu, et dès lors n'est plus pain ordinaire, mais eucharistie composée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste... » Par recevoir l'invocation de Dieu, Irénée exprime ce qu'exprime ailleurs le mot eucharistier : son vocabulaire est le même que celui de saint Justin quant à l'emploi technique du mot εὐχαριστία, qui désigne le pain devenu corps, le vin devenu sang, et εὐχαριστεῖν, qui signifie la prière par laquelle le pain est fait corps, le vin est fait sang. Le pain une fois eucharistié n'est plus du pain commun, mais une entité où il entre deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste.

Irénée pose une énigme, que chacun jusqu'ici a voulu résoudre dans le sens de ses préférences théologiques. — Les partisans de la consubstantiation ont vu dans sa formule celle de l'impanation, les luthériens se réclament d'Irénée, et les anglicans pareillement : pour eux, Irénée aurait enseigné que les deux éléments qui constituent l'eucharistie sont,

l'essence du sacrifice eucharistique, c'est qu'Irénée voit dans l'oblation du pain et du vin une protestation contre l'erreur marcionite qui répudie la création et n'y veut pas reconnaître une œuvre de Dieu. C'est ce que n'a pas vu Wieland, p. 52-53. — Irénée a écrit ailleurs (IV, XVIII, 4) : « Iudaei autem non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt : non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo. » Certains mss lisent : Verbum, per quod offertur Deo », qui garde une leçon plus plausible. Irénée en effet avait écrit plus haut (IV, XVII, 6) : « In Deo omnipotente per Iesum Christum offert Ecclesia ». Contre Renz, *Opfercharacter*, p. 68.

l'un le pain, l'autre le corps du Christ[1]. A cette interprétation, Baur a objecté avec justesse que pour Irénée l'eucharistie est le corps du Christ, εὐχαριστία est identique à σῶμα Χριστοῦ : c'est donc dans le corps du Christ qu'il faut trouver les deux éléments qui se retrouvent dans l'eucharistie, et le pain n'est ni l'un, ni l'autre de ces deux éléments[2]. — Les défenseurs catholiques de la transsubstantiation voient dans l'élément céleste le corps du Christ, et dans l'élément terrestre les accidents du pain et du vin. Cette interprétation a été reprise à son compte par M. Struckmann, qui a pour autorités le cardinal Bellarmin, Feuardent, Le Nourry, et plus récemment Schwane[3]. On peut opposer à ce sentiment la même difficulté que Baur vient d'opposer aux interprètes luthériens ou anglicans : du moment que l'eucharistie est considérée comme corps du Christ, c'est dans ce corps qu'il faut chercher l'élément terrestre dont parle Irénée. Quant à la distinction de la substance et des accidents, elle n'appartient pas à la langue d'Irénée. — Quelques catholiques, Massuet, Döllinger, Möhler, dont le sentiment paraît plausible, pensent que, les deux éléments étant à chercher dans le σῶμα Χριστοῦ, l'élément terrestre sera le corps et le sang du Seigneur, l'élément céleste sera le Verbe, dit Massuet, l'esprit, croyons-nous, l'esprit entendu au sens de nature divine[4].

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 47, cite Luther en personne, et, parmi les luthériens récents, Thomasius, Kahnis, Ruckert. Telle est aussi l'interprétation de Pusey, *The doctrine of the real presence*, p. 92, et de Gore, *The body of Christ*, p. 111-112.

2. Baur cité par Loofs, *Abendmahl*, p. 47.

3. Struckmann, p. 76.

4. Massuet dans *P. G.* t. VII, p. 334-335. Sur la distinction, telle

Cette interprétation a pour elle la logique de l'argument d'Irénée et d'autres formules prises ailleurs chez Irénée[1]. La chair est en soi sans vertu : « *Caro sine spiritu Dei mortua est*[2] ». Et encore : « *Quid est ergo terrenum? Plasma. Quid autem caeleste? Spiritus*[3] ».

La foi eucharistique d'Irénée se dégage ainsi dans sa simplicité : l'eucharistie est le corps du Christ, non une chair morte, mais une chair vivante, la chair unie à la nature divine pour l'incarnation : et parce que cette chair est vivante, dès là que nos corps la reçoivent dans l'eucharistie *percipere eucharistiam* ils reçoivent la vie *percipere vitam* et contractent l'immortalité, qui est le fruit de l'incarnation. Le réalisme eucharistique d'Irénée est le terme de sa foi en l'incarnation.

L'identité est saisissante de cet enseignement et de celui de Justin, identité qui se poursuit jusque dans le vocabulaire des deux écrivains[4] : chez eux deux s'affirme sans ombre l'équation du pain au

qu'elle est affirmée par Irénée, des deux natures dans le Christ, voyez Tixeront, t. I, p. 256-257, et Loofs, *Leitfaden*, p. 150.

1. F. Jansen, art. « Eucharistiques (Accidents) », p. 1371, du *Dictionn. de théologie* de Vacant, se range à l'interprétation de Massuet, comme nous.

2. *Haer.* V, II, 3.

3. *Haer.* V, IX, 3. — Tertullien écrit : « Ex his Iesus constitit, ex carne homo, et spiritu deus ». *Adv. Praxean*, 27. Saint Athanase dira un jour que, dans l'Incarnation, il y a deux choses, deux natures, l'une du Père, l'autre de Marie, ἐπεὶ δύο ταύταις ὑφέστηκε πράγματα, δύο ἐν ἓν... Athanas. *Fragm. ex sermone contra haereses* (*P. G.* t. XXVI, p. 1257). — Le sacramentaire léonien a une formule de bénédiction pour la coupe de lait et de miel, à la première messe de la Pentecôte, où on lit : « Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Iesu Domino nostro... »

4. Tous deux énoncent que le pain consacré n'est plus du pain ordinaire (οὐκέτι κοινὸς ἄρτος Irénée, οὐκ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν Justin), et que nous en sommes nourris dans

corps, du vin au sang du Christ, et s'affirme l'effet de cet aliment surnaturel, qui est, conformément à la doctrine du quatrième évangile, de nourrir notre chair mortelle pour en assurer la résurrection.

D'autres textes d'Irénée vont confirmer et éclairer son accord avec saint Justin.

*
* *

Irénée, en effet, revient ailleurs à l'argument qu'il a présenté déjà pour prouver que le créateur n'est pas autre que le Père, et que le Père ne répudie pas la création : « *Quomodo autem iuste Dominus, si alterius Patris existit, huius conditionis quae est secundum nos accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit*[1] ? » Le Christ a pris, à la cène, du pain pareil à notre pain de tous les jours, du pain naturel et dont les éléments ont été empruntés à la création dont nous sommes; il a pris une coupe et dans cette coupe du vin trempé, κρᾶμα disait Justin, *temperamentum* dit le latin d'Irénée. Le Christ a exprimé que ce pain était son corps, que ce breuvage était son sang. *Esse*, écrit Irénée, comme Justin disait : σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

Irénée revient plus loin à l'argument en faveur de

notre corps pour sa résurrection ἀνάστασιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος Irénée, τὴν σάρκα ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην Id., τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατα μεταβολὴν τρέφονται Justin).

1. *Haer.* IV, xxxi, 2. Irénée reprend les mêmes termes dans *Haer.* V, II, 22 : τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ ἐρύσει τὸ ἡμέτερον αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο (= *affirmavit, confirmavit* ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.

la résurrection tiré de l'eucharistie. Pourquoi notre chair ne serait-elle pas incorruptible? Si elle n'est pas capable de cette immortalité, disons l'argument vise en droite ligne les Marcionites, que Dieu ne l'a pas rachetée par son sang, disons que nous ne participons dans l'eucharistie ni à son corps, ni à son sang : « ... *neque calix eucharistiae communicatio sanguinis eius est, neque panis quem frangimus communicatio corporis eius est*[1] ». Irénée emprunte ces expressions à saint Paul (*I Cor.* x, 16).

« Nous sommes les membres du Christ, et nous sommes nourris par la création. Dieu nous donne la création, il fait lever son soleil ou tomber la pluie comme il veut ». Créateur et souverain Seigneur de toutes choses, « il prend la coupe à la création et la déclare son propre sang, par quoi il s'infiltre dans notre sang; et le pain [pris] à la création, il confirme que c'est son propre corps, par quoi il engraisse nos corps[2] ». Irénée continue, citons ici le grec et le latin parallèlement :

Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην;

Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia, quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur

1. *Haer.* V, II, 2.
2. *Haer.* V, II, 2, *ut supra*. Le texte reçu lit τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα.

Ici encore s'affirme l'équation, l'eucharistie est le corps du Christ. Et ce corps eucharistique du Christ n'est pas un corps symbolique, car il nourrit et entretient la substance de notre chair, qui, en le recevant, reçoit le don de Dieu, c'est à savoir la vie éternelle. — Mais nous avons une donnée de plus, Irénée explique quand et comment le pain et le vin deviennent corps et sang : la coupe de vin trempé d'eau et le pain reçoivent τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ[1]. Irénée reprendra un peu plus loin la même formule : le pain et le vin, dira-t-il, προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Les deux formules doivent être rapprochées de celle que nous avons rencontrée déjà : ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία.

Remarquez bien la formule d'Irénée : le pain reçoit l'invocation et devient eucharistie, c'est à savoir corps et sang du Christ. Il convient de dire sur cette formule ce que nous avons dit de la formule de saint Justin : c'est une formule de la présence, et c'est en même temps une formule de la conversion. M. Struckmann, après Möhler, l'ont relevé avant nous[2].

Le pain reçoit le verbe de Dieu : nous ne pouvons songer un instant à faire dire à Irénée que le pain

1. On se demandera si le texte n'appelle pas correction. Le pain reçoit la parole de Dieu et il devient aussitôt eucharistie, soit corps du Christ : Irénée ne peut pas dire que l'eucharistie devient corps du Christ. On devrait donc lire : ὁ ἄρτος... γίνεται (supprimons ἡ) εὐχαριστία (sous-entendons ὅπερ ἐστὶ) σῶμα Χριστοῦ.

2. Struckmann, p. 86. Cf. Kattenbusch, *Messe*, p. 675 : « Dagegen ist zu bemerken, dass Irenäus schon einen Moment fixiert, wo der Brot zum σῶμα *wird*. »

reçoit la seconde personne de la Trinité, le Verbe, car ici λόγος τοῦ θεοῦ a pour équivalent ἐκκλησις τοῦ θεοῦ. Le pain reçoit l'invocation qu'on prononce sur lui comme sur la coupe [1]. C'est sûrement déjà, aussi bien pour Justin que pour Irénée, une prière arrêtée et traditionnelle.

De la même manière que le bois de la vigne couché en terre porte son fruit en son temps, et que le grain de blé tombant en terre et s'y pourrissant se relève multiplié par l'esprit de Dieu qui contient tout: — et après que mis par la sagesse de Dieu à l'usage des hommes, et recevant la parole de Dieu, ces fruits de la vigne et du blé *deviennent eucharistie, ce qui est corps et sang du Christ: — ainsi nos corps nourris d'elle* l'eucharistie, *mis en terre, pourris en terre, ressusciteront en la saison voulue, la parole de Dieu donnant le réveil pour la gloire de* [notre] *Dieu le père* [2].

Nos corps tombés en poussière ressusciteront, comme le blé germe en terre. Ils ressusciteront parce qu'ils auront été nourris de l'eucharistie, qui est pour Irénée comme pour Ignace un remède d'immortalité. Et dans ce développement, ayant nommé l'eucharistie, Irénée incidemment rappelle

1. Renz, *Opfercharacter*, p. 76, cité après Probst une autre formule : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκκαλοῦμεν ἵνα ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον τὸ σῶμα καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα Χριστοῦ. Par malheur cette formule est prise à un fragment d'Irénée fabrique de toute pièce, par un théologien luthérien du XVIII^e^ siècle. J'en ai dit, après Harnack, *Die Pfaffschen Irenaus Fragmente als Falschungen Pfaffs nachgewiesen* (Leipzig 1900), quelque chose dans « Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles », *Bulletin de litt. ecclésiastique*, 1901, p. 189-200. — Ce texte apocryphe a seul pu faire croire qu'Irénée pratiquait déjà l'épiclèse au saint Esprit.

2. *Haer.* V, II, 3.

que le froment et le vin de l'eucharistie deviennent corps et sang du Christ quand ils reçoivent la parole de Dieu par l'efficacité de laquelle ils sont eucharistiés, action de Dieu qu'Irénée compare à celle de l'esprit de Dieu qui anime tout ce qui passe de la mort à la vie dans la nature : comparaison imparfaite, sans doute, mais qui met en lumière la foi d'Irénée au miracle de la conversion eucharistique.

*
* *

On possède des monuments, soit épigraphiques, soit figurés, qui appartiennent au temps d'Irénée et qui confirment ses déclarations.

Découverte en 1839 à Autun, l'inscription funéraire de Pectorius compte onze vers et appartient, selon De Rossi, à la première partie du IIIe siècle. Néanmoins les six premiers vers sont d'un mètre et d'un style trop différents des cinq derniers pour ne pas être estimés indépendants et plus anciens. Ils forment acrostiche sur le mot ΙΧΘΥΣ, le poisson étant dès lors la représentation symbolique du Sauveur [1].

O race divine du poisson céleste, reçois avec un cœur respectueux la vie immortelle parmi les mortels, dans les eaux divines. Ami, refais ton âme aux flots éternels de la sagesse qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux

1. L'acrostiche en question se rencontre dans une prière des *Oracula sibyllina* (VIII, 217-220), laquelle remonte au milieu du second siècle. J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* (Leipzig 1902), p. 46.

comme le miel du Sauveur des saints. Mange à ta faim, tu tiens le poisson dans tes mains [1].

Avec des termes du langage le plus classique [2], l'inscription d'Autun exprime la foi chrétienne sous ses symboles consacrés. Le chrétien est d'une race à part, la race de Jésus Christ : dans les eaux divines du baptême il est né à une vie immortelle. Il est riche de la sagesse, océan de flots éternels. Il communie à l'aliment doux comme le miel qui est l'eucharistie : on le lui donne dans ses mains, c'est le pain eucharistié, et ce pain est le poisson, Jésus Christ.

Par contraste avec l'épigraphie païenne, qui affirme partout si désespérément, à la stoïcienne ou à l'épicurienne, que la mort est l'inexorable terme auquel rien ne survit, l'épigraphie chrétienne s'applique à affirmer son espérance, sa foi en l'immor-

1. Le Blant, *Inscriptions*, n° 4. De Rossi, *Inscriptiones*, t. II, p. xix. Voici le texte grec : ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος ἥτορι σε[μν]ῷ || χρῆσε λαβὼν ν πηγῆ ν on peut conjecturer ζωὴν ἄμβροτον ἐν βροτέοι[ς] || θεσπεσίων ὑδά[τω]ν, τὴν σὴν φίλε δόλπεο ψυχὴν ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης σωτῆρος δ' ἰχθύι μελιηδέα λάμπε λαβὼν πείνῃ. || ἔσθιε πιν[άω]ν (pour πειναων) ἴχθυν ἔχων παλάμαις. — Le marbre de l'inscription est conservé au musée lapidaire d'Autun. Pour plus de détails, J. Jalabert, art. « Epigraphie » du *Dict. apologét.* p. 1445-1446.

2. Voyez *Oracula sibyllina*, éd. Geffcken, p. 232, fragment cité par Theophil. *Autolyc.* II, 36, des expressions à rapprocher de celles de l'inscription de Pectorius :

οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε
ζωὴν κληρονομοῦσι, τὸν αἰῶνος χρόνον αὐτοὶ
οἰκοῦντες παραδείσου ὁμῶς ἐριθηλέα κῆπον
ἁβρὸν τερπόμενοι γλυκὺν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστεροέντος.

Ceux qui auront adoré le vrai dieu éternel hériteront de la vie, habiteront à jamais le riant jardin du Paradis, mangeront le doux pain qui descend du ciel étoilé. — Ce morceau est juif et le pain est la manne.

talité du fidèle qui a été baptisé et qui a communié au pain et au vin du Sauveur. Le Christ est la résurrection et la vie, aucune parole n'a plus profondément pénétré les cœurs.

Vénérable Maritima, tu n'as pas abandonné la douce lumière, car tu avais avec toi — le tout-immortel partout, et ta piété partout te conduisait[1].

Cette inscription de Maritima est de Rome (cimetière de Priscille) et sans doute de la fin du IIe siècle, sinon du début du IIIe. — On en rapprochera les peintures des catacombes de la même époque, peintures popularisées d'après la *Roma sotterranea* de Rossi. On y voit des pains et sur chaque pain un poisson, figurant ensemble l'équation pain = Christ, avec un rappel du miracle de la multiplication des pains, car le symbolisme du poisson est issu du récit évangélique du miracle[2]. — Mais de toutes les

1. De Rossi, *Inscriptiones*, t. II, p. XXVI. Μαρίτιμα σεμνή, γλυκερὸν φῶς οὐ κατέλειψας || ἔσχες γὰρ μετὰ σοῦ (ici deux poissons figurés) παναθάνατον κατὰ πάντα || εὐσεβία γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει. J. Wilpert, *Fractio panis* (Paris 1896), p. 79. — On trouvera *ibid.* p. 78, le texte mutilé d'une inscription grecque encore, provenant du cimetière de Priscille, et qui par sa calligraphie peut dater de la seconde moitié du IIe siècle, au plus tard, assure Mgr Wilpert. Le texte mutilé ne donne aucun sens suivi, sinon à la dernière ligne où on lit

ΕΙCΟΘΕΟΝΔΩΡΗΜΑΦΕ

que l'on interprétera : ἰσόθεον δῶρημα φέ[ρω], « je porte le don divin » (égal à Dieu). Ce don divin est sans doute le poisson, l'eucharistie.

2. De Rossi, *Roma sott.* t. I, planche VIII, 1, de la crypte de Lucine (poisson et corbeille de pains); VIII, 2, de la « chapelle des sacrements » du cimetière de Calliste : sept corbeilles de pains, au milieu une table à trois pieds portant deux pains et un poisson : VIII, 3, de la même chapelle, une table pareille portant un pain et un poisson, à gauche le ministre s'apprête à prendre pain et poisson pour les

représentations romaines de l'eucharistie, la plus importante est celle que Mgr Wilpert a retrouvée au cimetière de Priscille, dans la crypte qu'on a coutume d'appeler du nom de Capella Greca. Mgr Wilpert attribue cette fresque au premier tiers du IIe siècle. Autour d'une table, six personnages sont assis; un septième personnage, au haut bout de la table, à gauche, rompt un pain; devant lui est posée une coupe, puis deux plats, l'un contenant deux poissons, l'autre cinq pains; tout à gauche, quatre paniers remplis de pain, et trois autres à droite. L'artiste a sûrement voulu faire allusion au miracle de la multiplication, mais la scène qu'il représente, est une eucharistie, le calice l'indique assez : et il a choisi pour la représenter le moment où celui qui préside les frères leur rompt le pain [1].

La présence de ces peintures eucharistiques dans des cimetières chrétiens du second siècle, atteste avec insistance que l'eucharistie était considérée surtout comme un gage d'immortalité, un don de vie, au sens de la tradition johannine.

L'inscription d'Hiéropolis est pour l'eucharistie un monument aussi important que l'inscription d'Autun ou la fresque romaine du cimetière de Priscille.

... *Je me nomme Aberkios; je suis disciple d'un saint pasteur, qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout. C'est lui qui m'a enseigné les*

distribuer, à droite une orante symbolisant l'âme dans la félicité éternelle. Ces peintures sont de la seconde moitié du second siècle. Wilpert, *Pitture delle cat. romane*, p. 260-283, tout le chapitre sur « le rappresentazioni eucaristiche ».

1. Wilpert, *Fractio*, p. 8-15, et *Pitture*, p. 264-265.

écritures fidèles. C'est lui qui m'envoya à Rome... J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes. Nisibe au delà de l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des confrères. Paul était mon compagnon. La foi me conduisait partout; partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source, très grand, pur, pêché par une vierge sainte : elle le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain[1]...

Abercius, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, nous apprend qu'il a beaucoup voyagé à travers les églises, ainsi que vers le même temps Méliton évêque de Sardes avait fait. Abercius est venu de Phrygie en Syrie, c'est-à-dire vers Antioche, d'où il a poussé jusqu'à Nisibe. Il est allé jusqu'à Rome, but suprême de son voyage. Partout il a trouvé des frères par qui il a été reçu; partout il a été admis à la synaxe eucharistique qu'ils célèbrent; partout la foi, la même foi, lui a servi à manger le pain et le vin, le pain qui est le poisson.

πίστις πάντη δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθυν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη, καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή.
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθιειν διὰ πάντος
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

Les expressions sont toujours les mêmes, car la foi veille à ne rien dire de nouveau hors de ce qu'elle a reçu : τροφήν, un aliment, c'est le mot dont usait saint Justin pour désigner le pain eucharistié, un

1. On nous permettra de renvoyer à notre article « Abercius » du *Dictionnaire de théologie* (1898) et à l'article « Abercius » de Dom Leclercq du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* (1903). — Le marbre de l'inscription d'Abercius est aujourd'hui au musée du Latran. Cf. JALABERT, p. 1435-1438.

aliment qui n'est pas ordinaire, certes, puisque c'est le poisson, le Christ, pêché par Marie la vierge pure, et donné par la foi sous les espèces du pain et du vin, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου : on a reconnu dans le mot κέρασμα, le κρᾶμα de Justin, le *temperamentum* d'Irénée. L'eucharistie est donnée aux seuls initiés, ἐπέδωκε φίλοις. L'idée de l'union des « amis » entre eux domine dans les expressions d'Abercius : l'eucharistie est un repas d'initiés et de frères, mais un repas où il n'est partagé que du pain et du vin, simulacre de repas, et, par-dessus tout, communion au mystique ΙΧΘΥΣ.

§ 2. — L'EUCHARISTIE DES GNOSTIQUES.

Rien ne serait plus erroné que de se représenter le gnosticisme comme un pur système de spéculations : il est plus sacramentaire, a-t-on pu dire, qu'aucune religion. Il a une liturgie débordante, dont on a essayé de classer ce que nous en pouvons aujourd'hui connaître[1], et dans laquelle se retrouve le sacrement du pain et du vin. L'étonnante préservation du type que nous constations dans la grande Église, va s'évanouir chez les gnostiques.

*
* *

Le marcionisme, qui est moins un gnosticisme qu'une sorte de catholicisme réformé, en se séparant de la grande Église garde le baptême et l'eucharistie : mais, en conformité avec son ascétisme, il ne veut pas qu'on se serve de vin pour l'eucharistie, on n'usera que de pain et d'eau[2]. Autant rapporte-t-on de Tatien, qui a l'ascétisme total en commun

1. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907), p. 276-319. Streckmann, p. 90-114.

2. Epiphan. *Haer.* XLII, 3 : μυστήρια δὲ δῆθεν παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων. ὕδατι δὲ οὗτος ἐν τοῖς μυστηρίοις χρῆται. Harnack, *Brod und Wasser*, p. 117-120.

avec Marcion : Tatien pratique l'eucharistie comme la sainte Église, dit Épiphane, mais il ne se sert que d'eau dans les mystères[1]. Par idéal moral, par encratisme, les Marcionites et les autres s'interdisent le vin, qui est à leurs yeux quelque chose de diabolique[2].

Les *Acta Thomae*, qui remontent à la première moitié du IIIe siècle, nous ont conservé un spécimen de cette eucharistie sans vin. L'apôtre Thomas a converti Mygdonia, femme de Charisios qui est un familier du roi Misdaeos. Mygdonia demande le baptême[3]. Il faut préparer tout ce qui va servir à cette liturgie, et

1. *Haer.* XLVI, 2 : μυστηρίοις δὲ ὡσαύτως κέχρηται, κατα μίμησιν τῆς ἁγίας ἐκκλησιας, ὕδατι δὲ μόνῳ χρώμενος ἐν τοῖς αὐτοῖς μυστηρίοις.

2. *Haer.* XLVII, 1.

3. On comparera l'initiation de Mygdonia et celle de Siphor des *Acta Thomae* à celle d'Aseneth dans le *Livre de la prière d'Aseneth*. Ce récit grec est antérieur au milieu du VIe siècle, où il fut traduit en syriaque par Moïse d'Aggel. Mgr Duchesne (*Bulletin critique*, 1889, p. 461-466) croit que ce petit roman réclame sa place parmi les œuvres littéraires du judaïsme hellénique et propagandiste, contemporain de Jésus Christ ou même antérieur à lui. M. Bousset (*Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter*, 1903, p. 24) y voit une réfection d'un roman juif par une main chrétienne et gnosticisante. J'avais cru, quand j'ai publié le *Livre de la prière d'Aseneth*, cette main chrétienne beaucoup plus récente, je pensais au Ve siècle, mais le sentiment de Bousset (après celui de Duchesne et aussi de Masse bieau) paraîtra plus vraisemblable. Voyez BEER, art. « Pseudepigr. d. A. T. » dans la *Realencyklopädie* de HAUCK, t. XVI (1905), p. 262.

Joseph promet à Aseneth qui se convertit au Dieu d'Israël (θεὸς ὕψιστος) qu'elle mangera le pain de vie et boira le calice de bénédiction (éd. BATIFFOL, p. 49). Et en effet un ange lui est envoyé, l'archistratège du θεὸς ὕψιστος, et lui annonce qu'elle va « manger le pain béni de la vie et boire la coupe pleine d'immortalité et être ointe de l'onction bénie d'incorruptibilité » p. 61). Aseneth apporte une table (τράπεζαν) et va apporter du pain. L'ange lui ordonne d'apporter plutôt un rayon de miel, qu'elle trouve inopinément dans l'office. Et l'ange lui dit : « Heureuse es-tu, Aseneth, parce que les mystères inexprimables de Dieu te sont révélés, heureux tous ceux qui s'attachent au Seigneur par la conversion, car ils mangent de ce rayon, qui est l'esprit de vie et qu'ont fait les abeilles du paradis... et quiconque en mange ne mourra jamais. » Il tend alors du miel à

c'est pourquoi Mygdonia va quérir sa nourrice, et lui dit : « Apporte-moi du pain et de l'eau [1] ». La nourrice réplique : « Non, je vais t'apporter plusieurs pains, et, au lieu d'eau, plusieurs mesures de vin. — C'est inutile, dit Mygdonia, je ne demande que ceci : de l'eau, un pain et de l'huile ». La nourrice ayant obéi, Mygdonia, tête nue devant l'apôtre, reçoit de ses mains l'onction d'huile, accompagnée d'une invocation au « mystère caché dans lequel la croix nous fut montrée » etc. : puis elle est baptisée dans une fontaine qui est là comme par hasard [2], « au nom du Père, et du Fils, et du saint Esprit ». Et quand elle est baptisée, l'apôtre « rompant le pain et prenant un calice d'eau, la fait participer aux mystères du Christ [3] ».

On a ici trace de l'usage encratite de n'user pas de vin pour l'eucharistie. Les *Acta Thomae* n'ont pas été tellement expurgés que pareilles traces en aient totalement disparu. Ailleurs, il n'est plus fait

Aseneth, qui en mange, et lui dit : « Voici, tu as mangé le pain de vie et bu le calice d'immortalité et été ointe de l'onction d'incorruptibilité » etc. (p. 63-64).

1. Le texte porte ἄρτον καὶ ὕδατος κρᾶσιν. Mais la nourrice répond : Non, pas un pain et de l'eau, mais des pains et des mesures de vin, ἀντὶ ὕδατος μετρητὰς οἴνου. La servante a donc compris que ὕδατος κράσις veut dire de l'eau. Et cela est étrange! On peut conjecturer qu'il y a eu ici une retouche du texte primitif, qui disait *eau* et non : *mélange d'eau*. La retouche aura été repetée, car Mygdonia réplique : Τοῦτο μόνον κρᾶσιν ὕδατος καὶ ἕνα ἄρτον καὶ ἔλαιον κόμισον.

2. Ce baptême d'eau fait double emploi avec le baptême d'huile : il a dû être introduit là par une seconde main qui *orthodoxisait* le texte primitif.

3. *Acta Thomae*, 120-121, dans M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 2, Leipzig 1903, p. 230-231. Le texte est pour ces derniers mots incertain. J'ai suivi le texte du ms. de Paris *gr.* 1510. Bonnet préfère ceci : κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

mention que du pain. Ainsi quand l'apôtre a baptisé Siphor, un pain est placé sur une table, et l'apôtre prononce les paroles suivantes : « Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent incorruptibles ! Pain qui rassasies les âmes affamées du bonheur ! C'est toi qui as daigné recevoir le don, afin qu'à nous vienne la rémission des péchés, et que ceux qui te mangent soient incorruptibles. Nous t'invoquons, toi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus ». Et il dit : « Vienne la force de la bénédiction, que le pain soit confirmé, afin que toutes les âmes qui y auront part soient libérées de leurs fautes[1] ! » Puis l'apôtre rompt le pain et le partage à Siphor, à sa femme et à sa fille[2].

Du pain, mais pas de coupe. La prière dite sur le

1. *Acta Thomae*, 133 (Bonnet, p. 240) : σὺ εἶ ὁ καταξιώσας δέξασθαι δωρεὰν ἵνα γένῃ ἡμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καὶ οἱ ἐσθίοντές σε ἀθάνατοι γένωνται.., ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος κτλ.

2. On rattachera à cette idée de don de l'incorruptibilité conféré au communiant par le pain, l'usage de présenter ce pain avec du sel. Cet usage est attesté par la Διαμαρτυρία Ἰακώβου (1) en tête des homélies clémentines (*Clementina*, éd. Lagarde, p. 5) : ἄρτου καὶ ἅλατος μεταλαβέτω. Qu'il s'agisse là de l'eucharistie, on le voit par *Homil.* XIV, 1 (p. 141), où saint Pierre met du sel sur le pain eucharistié : ὁ Πέτρος ἐλθών, τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπεδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. Même affirmation, *Homil.* XIII, 8 (p. 130), communier à l'eucharistie se dit « prendre sa part de sel », ἁλῶν μεταλαμβάνειν : *Homil.* IV, 6 (p. 58), VI, 26 (p. 81), XI, 34 (p. 119), XV, 11 (p. 150), XIX, 25 (p. 189). On dit encore ἁλῶν κοινωνία, *Homil.* XIV, 8 (p. 144), ἁλῶν μετάληψις, *Epistul. Clement.* 9 (p. 9). Notez que, dans les *Hom. Clem.*, la communion est prise le soir. Elle n'est pas réservée au dimanche, mais est quasi quotidienne. Bousset, p. 306. — Il serait tout à fait inouï d'imaginer une eucharistie du sel; d'ailleurs, ici le pain est donné avec le sel. On conjecturera que le sel est joint au pain comme un symbole d'incorruptibilité, et que l'usage aura été pris d'appeler le pain eucharistié « sel », le nom du signe donné à la chose signifiée.

pain est appelée εὐλογία. Le pain est placé sur une table comme dans les peintures des cimetières romains. La prière a une vertu qui descend dans ce pain : c'est une δύναμις εὐλογίας, une vertu de bénédiction, c'est une δωρεά, un don qui fait que celui-là est incorruptible et immortel qui a mangé de ce pain sacré [1].

Dans les *Actus Petri cum Simone* on relève le passage que voici :

Optulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua, et oratione facta unicuique daret. In quibus contigit quendam nomine Rufinam, volens itaque et ipsa eucharistiam de manibus Pauli percipere. Cui Paulus spiritu Dei repletus accedenti dixit : Rufina, non tamquam digna accedes ad altarium Dei, surgens a latere non mariti sed moechi, et Dei eucharistiam temptas accipere [2]...

Et Rufina tombe aussitôt frappée. On n'est pas d'accord sur l'âge de ces *Actus Petri :* Zahn, Lipsius, Bardenhewer, les placent vers 170, Harnack opine pour le IIIe siècle. Nous verrons saint Cyprien raconter des histoires dans le style de celle que racontent là les *Actus Petri,* et qui voient dans le sacrement eucharistique un être si saint, que le coupable ne peut y communier sans être puni aussitôt.

1. On peut citer d'autres passages des *Acta Thomae* 26, 27, 29, 49, 50, 51, 158), ils sont relevés et étudiés par Struckmann, p. 105-109. Ils ne nous apprennent pas grand'chose, sinon que le pain une fois consacré s'appelle εὐχαριστία, comme chez Justin, que εὐχαριστία ainsi entendu a εὐλογία pour synonyme. — Mais il y a aussi des retouches catholiques dans certains passages. Ainsi au § 49 (Bonnet, p. 166) et au § 158 (Bonnet, p. 268).

2. *Actus Petri cum Simone*, 2, dans Bonnet, *Acta app. apoc.* t. I (1891), p. 46. Corriger *panem, aquam ut, accedis*, etc.

Les *Acta Ioannis*, qui sont bien plus authentiquement du IIe siècle (seconde moitié), renferment de précieuses indications sur l'eucharistie. — L'apôtre Jean comparaît devant l'empereur Domitien et veut lui montrer la puissance du nom de Jésus. Il demande donc qu'on lui apporte du poison, φάρμακον θανάσιμον, un poison mortel, et il le verse, en le mêlant bien, dans une coupe pleine d'eau : « En ton nom, Jésus Christ fils de Dieu, je boirai le calice que tu rendras suave : mêle ton esprit saint au poison qui est dans ce calice et fais devenir [ce breuvage] breuvage de vie et de salut pour la santé de l'âme et du corps comme un calice d'eucharistie[1] ». Cette coupe empoisonnée qui devient breuvage de vie comme est celle de l'eucharistie, n'est pas une eucharistie : on voit cependant l'intervention miraculeuse invoquée par l'apôtre Jean, l'Esprit saint descendant dans le calice. Ce calice est un calice d'eau.

Voulons-nous une vraie description de « l'eucharistie du Seigneur », allons au récit de la mort de saint Jean à Éphèse. Le jour choisi est un dimanche. Tous les frères sont réunis, et l'apôtre prend la parole. La première partie de son discours est une exhortation, une ὁμιλία ; quand elle est terminée, une prière suit.

Après qu'il leur eut dit ces paroles, [l'apôtre] *pria ainsi :*

O toi, qui as tressé cette couronne à ta chevelure, Jésus ;

1. *Acta Ioannis*, 9, dans Bonnet, t. II, 1 (1898), p. 156 : ποίησον αὐτὸ πόμα ζωῆς καὶ σωτηρίας γενέσθαι ...ὡς πόμα εὐχαριστίας. — *Acta Ioannis*, 46 (p. 173., description d'une synaxe liturgique présidée par l'apôtre dans la maison d'Andronicos : ὁ οὖν Ἰωάννης μετὰ τὴν ὁμιλίαν τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὴν εὐχὴν καὶ τὴν εὐχαριστίαν..

ô toi, qui as paré de toutes ces fleurs la fleur impassible de ton visage : ô toi, qui as répandu ces discours ; ô toi, qui seul prends soin de tes serviteurs et qui seul es le médecin qui guérit[1] *: ô toi, seul bienfaisant, seul humble, seul pitoyable, seul ami des hommes, seul sauveur et juste : toi qui toujours vois tout, qui es en tout, présent partout, contenant, remplissant tout*[2]*, Christ Jésus, Dieu, Seigneur ; ô toi qui par tes dons et par ta pitié protèges ceux qui espèrent en toi : ô toi, qui connais exactement les industries de notre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complote contre nous : toi, Seigneur unique, secours tes serviteurs dans ta providence. Oui, Seigneur!*

Et ayant demandé du pain, il rendit grâces ainsi :

Quelle louange, quelle offrande (προσφορά)*, quelle action de grâces* (εὐχαριστία) *invoquerons-nous, en rompant ce pain, sinon toi seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit par le Père. Nous glorifions ton nom dit par le Fils*[3]*. Nous glorifions ton entrée de la porte*[4]*. Nous glorifions de toi la résurrection à nous manifestée par toi*[5]*. Nous glorifions de toi la voie. Nous glorifions de toi la semence, le verbe, la grâce, la foi, le sel, la pierre précieuse, le trésor, la charrue, le filet, la grandeur, le diadème, le fils de l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous a donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la confiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en toi. Car toi seul es, Seigneur, la racine de l'immortalité, et la source de l'incorruptibilité, et le siège des éons. Et tu as été dit tout cela pour nous, maintenant, afin que, nous, t'appelant de ces noms, nous connaissions la grandeur inconnue pour nous jusqu'ici, mais connue*

1. En grec : ἰατρὸς δωρεὰν ἰώμενος.

2. Rapprochez le quatrième des *logia* de Grenfell et Hunt. Preuschen, *Antilegomena* (Giessen 1905), p. 22.

3. Peut-être réminiscence de *Ioa.* xvii, 6 et 26.

4. Jésus est la porte par où l'on entre, réminiscence de *Ioa.* x, et 9.

5. Rapprochez *Didachè*, x, 2.

des purs et représentée dans l'homme unique qui est le tien[1].

Et ayant rompu le pain, il le distribua à chacun de nous tous, à chacun des frères adressant la prière d'être digne de la grâce du Seigneur et de la très sainte eucharistie. Il y goûta lui-même semblablement, en disant : Que cette part me soit avec vous, et la paix avec vous, bien-aimés[2].

On notera dans cette description pleine d'intérêt, ce trait d'abord que l'eucharistie est célébrée seulement avec du pain : il n'est fait mention d'aucune coupe. La synaxe liturgique célébrée par l'apôtre comprend trois actes : une homélie, une prière ou εὐχή, enfin l'eucharistie ou invocation sur le pain. Aucun rappel du récit de la cène ou des paroles de l'institution[3].

* * *

Saint Irénée fait connaître un valentinien du nom de Marc, qui, originaire d'Asie comme Irénée, vint en Gaule comme lui, et y fut le créateur d'une petite église, dont Irénée, qui paraît l'avoir connue directement, a rapporté divers traits de la liturgie qui s'y pratiquait. L'eucharistie faisait partie de

1. Ce développement a été imité par l'auteur des *Actus Petri cum Simone* (c. 20) : « Hunc Iesum habetis, fratres, ianuam, lumen, viam, panem, aquam, vitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, thesaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gratiam, fidem, verbum : hic est omnia, et non est alius maior nisi ipse. Ipsi laus in omnia saecula saeculorum. Amen ».

2. *Acta Ioannis*, 108-111 (p. 206-209).

3. Et ceci fait penser à l'eucharistie de la *Didachè*, et confirme l'explication par nous proposée de l'absence du récit de l'institution.

cette liturgie. Marc est représenté célébrant l'eucharistie sur un calice plein de vin coupé d'eau et prolongeant la prière eucharistique jusqu'au moment où, Irénée ne nous dit point par quel artifice, ce vin, qui était clair d'abord, devient pourpre foncé. Marc alors explique que c'est « la Grâce qui est parmi ce qui est au-dessus de tout », — un des éons suprêmes de son gnosticisme, — c'est la « Grâce » qui goutte à goutte a mêlé de son sang au vin du calice en réponse à l'invocation. Le calice est présenté aux assistants, qui boivent à même, convaincus que la « Grâce » les pénétrera [1].

Au contraire de ce que l'on a vu précédemment, ici point de pain, rien qu'une coupe de vin, de vin trempé d'eau, « *vino misto* ». Mais, comme précédemment, une invocation prolongée, « *sermo invocationis* » ou λόγος ἐπικλήσεως [2], dont l'effet est de faire tomber

1. Iren. *Haer.* I, xiii. 2 : « Pro calice enim vino misto fingens se gratias agere et in multum extendens *sermonem invocationis*, purpureum et rubicundum apparere facit; ut putetur ea Gratia ab iis, quae sunt super omnia, suum sanguinem stillare in illius calicem per ejus *invocationem*, et valde concupiscere praesentes ex illo gustare poculo, ut et in eos stillet quae per magum hunc vocatur Gratia. Rursus mulieribus dans calices mistos, ipsas *gratias agere* iubet, praesente se. Et ubi hoc factum est, ipse alium calicem multo maiorem, quam est ille, in quo illa seducta *eucharistiam facit*, proferens et transfundens a minore, qui est a muliere eucharistia factus, in illum qui est ab eo allatus multo maiorem, statim dicens ita : Illa quae est ante omnia, inexcogitabilis Gratia, adimpleat tuum intus hominem et multiplicet in te agnitionem suam, inseminans granum sinapis in bonam terram. Et talia quaedam dicens, et in insaniam mittens illam infelicem, admirabilia faciens apparuit, quando maior calix adimpletus est de minore calice, ut et superefunderet ex eo. » — Le même fait est rapporté par Hippolyte, *Philosophoum.* vi, 39 et 40 et par Epiphan. *Haer.* xxxiv, 2.

2. Il est à peine besoin de faire remarquer que le mot ἐπίκλησις a ici encore son sens classique et commun d'invocation ou incantation. Cf. Mich. Psell, *Exposit. oracul. chald.* (*P.G.* CXXII), p. 1133, pour le moyen âge, et Dio. Cass. *Hist. rom.* LXXVIII, 4 (éd. Dindorf, t. IV, p. 307), pour les environs de l'an 200.

goutte à goutte dans le calice le sang de la « Grâce » : τὸ αἷμα στάζειν ἐν τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως. Marc, qui est un charlatan, a imaginé un procédé qui rougit peu à peu le vin du calice pour rendre visible aux yeux le miracle prétendu de l'apparition du sang dans le calice. On a là aussi, peut-on penser, une contrefaçon de la liturgie catholique : l'invocation ou prière eucharistiante, et, par l'effet de cette invocation, le vin devenant sang du Christ [1]. Notez que Marc n'est aucunement un symboliste, et rien n'est plaisant comme l'effort de certains critiques (Steitz, par exemple) pour nous le faire croire : Marc entend bien avoir dans son calice le sang réel de la « Grâce [2] ». Ce qu'Irénée raille chez Marc, ce n'est pas d'avoir cru à ce réalisme, c'est de mystifier ses adeptes par un tour de passe-passe qui le leur rend sensible.

* * *

Les gnostiques ont connu de plus subtiles pensées.

Si les *Excerpta ex scriptis Theodoti* sont, comme il semble bien [3], un dossier préparatoire dressé par Clément en vue d'une œuvre qui ne nous est point parvenue de lui, son Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας, il n'en est que plus curieux d'y découvrir des ressemblances

1. Loofs, *Leitfaden*, p. 212.

2. Clément d'Alexandrie (*Stromat.* VII, 108, éd. Hort, p. 190) signale des hérétiques auxquels il donne le nom de Αἱματιταί, en ajoutant que ce nom est celui de leur erreur, comme Δοκῖται pour le docétisme. On ne trouve nulle part ailleurs trace de ces Αἱματιται. Hort (p. 354) suppose que leur erreur consistait à se servir de sang en place de vin pour l'eucharistie.

3. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. I (1902), p. 335. De Faye, *Clément d'Alexandrie* (Paris 1898), p. 312.

entre sa doctrine sacramentaire et celle de ce Théodote, qui était de l'école orientale de Valentin. Autour de Valentin et Valentin est un alexandrin d'origine et de formation[1], on théorisait sur le baptême et sur l'eucharistie. Le fragment 77, par exemple, montre que l'on y attribuait au baptême une action de changement μεταβολή opérée par le sacrement dans celui qui le recevait, d'un changement qui avait l'âme pour sujet, non le corps : le corps, en effet, sortait de la piscine baptismale tel qu'il y était descendu, ce ne pouvait donc être que l'âme qui fût affectée par la grâce intérieure au baptême[1].

Cette grâce tient à l'Esprit qui opère dans le baptême. Car, à vrai dire, il y a comme deux baptêmes, le baptême δι' ὕδατος et le baptême διὰ πνεύματος. Le baptême par l'eau n'est qu'un signe figuratif : le vrai baptême, celui qui affecte l'âme, est le baptême par l'Esprit, esprit incorporel qui est donné d'en haut[2]. Cet Esprit est communiqué par l'eau, car l'eau baptismale a reçu une sanctification.

Pour faire mieux entendre cette théorie du baptême, notre auteur établit un rapprochement entre le baptême, et, soit l'onction de la confirmation, soit l'eucharistie. Le pain, dit-il, est sanctifié par la puissance du nom, de même l'huile : en apparence, le pain et l'huile demeurent ce qu'ils étaient, mais par

1. *Excerpta Theodot.* 77 (éd. STAEHLIN, p. 131 : ἡ δύναμις δὲ τῆς μεταβολῆς τοῦ βαπτισθέντος οὐ περὶ τὸ σῶμα, ὁ αὐτὸς γὰρ ἀναβαίνει, ἀλλὰ περὶ ψυχήν.

2. *Id.* 81 p. 132 : τὸ βάπτισμα διπλοῦν, τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος ... τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος. Rappeler ce qui a été dit plus haut p. 45 des hérétiques qui ne veulent rien de sensible ou matériel dans la religion.

la vertu du nom, il leur est conféré une vertu spirituelle. Il faut citer le texte même : Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται[1]. Le pain et l'huile gardent leurs apparences et restent identiques κατὰ τὸ φαινόμενον. Mais sur l'huile et sur le pain une consécration est prononcée : nous surprenons là le mot ἁγιασμός, ἁγιάζειν en latin *sanctificatio*). La « puissance du nom de Dieu » est la puissance du nom de Jésus Christ. Cette vertu ou puissance δύναμις produit un changement (μεταβολή) : nous retrouvons ici le même mot que Théodote employait à l'occasion du baptême. Mais ici cette μεταβολή a pour sujet le pain et l'huile. Notre gnostique va-t-il découvrir une conversion dans l'huile comme dans le pain? Non, notre gnostique ne veut affirmer qu'une chose, c'est que le pain acquiert une vertu spirituelle εἰς δύναμιν πνευματικήν, qu'il n'avait pas, μεταβέβληται, et ce qui est vrai du pain est vrai de l'huile[2].

* * *

On n'aura pas été sans remarquer l'efficacité qu'attribuent les gnostiques à la prière prononcée

1. *Id.* 82 (p. 132). Et il poursuit : οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρίζει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. Avec Stachlin après Usener, nous lisons θεοῦ τὰ, au lieu de οὐ τὰ. En toute hypothèse, la leçon reçue ὀνόματος οὐ τὰ n'est pas possible, ainsi que l'a bien vu Loofs, *Abendmahl*, p. 43.

2. Cf. *Excerpta Theodot.* 13 (p. 111) : οὗτός [ὁ λόγος] ἐστιν ἄρτος ἐπουράνιος, καὶ πνευματικὴ τροφὴ ζωῆς παρεκτικὴ κατὰ τὴν βρῶσιν

sur le pain ou le vin : puissance du nom, puissance de l'eulogie, puissance de l'invocation, un effet est produit *in re*. On en peut avoir déjà quelque idée en lisant la liturgie décrite par le second des *Livres de Jeû*, lequel date de la première moitié du IIIe siècle, et est d'origine égyptienne.

On apporte au Christ deux cruches (ἀγγεῖα) de vin et des branches de vigne. « Alors Jésus disposa une offrande θυσία, il plaça une cruche de vin à gauche de l'offrande et l'autre à droite, il plaça du genièvre sur l'offrande avec de la fausse cannelle et du nard en épis, il fit revêtir tous ses disciples de vêtements de lin, il mit dans leur bouche des racines de cynocéphale et dans leurs mains le nombre des sept voix, qui est 9879, *etc*... Il plaça ses disciples devant l'offrande, et Jésus se tint debout au-dessus de l'offrande : il étendit là un linge de lin, il plaça dessus une coupe de vin, puis les pains en nombre égal à celui de ses disciples... » Alors le Christ prononce une invocation au Père, farcie de mots magiques ioazazeth azazé azazeth... azaachazaracha zaracha zarbatho... , et se terminant par ces paroles : « Qu'il y ait un prodige et que Zorokothora vienne et verse l'eau du baptême de vie dans l'un de ces vases de vin ». Et « en ce moment-là eut lieu le prodige dont Jésus avait parlé : le vin qui était à droite de l'oblation fut changé en eau. Les disciples vinrent

καὶ γνῶσιν. τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τῆς ἐκκλησίας ἡλιονότι... Ὁ δὲ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω, φησιν, ἡ σαρξ μού ἐστιν· ἤτοι ὃ τρέφεται ἡ σαρξ διὰ τῆς εὐχαριστιας ἤ ὅπερ καὶ μᾶλλον, ἡ σαρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστιν ἡ ἐκκλησια. ἄρτος οὐράνιος. συναγωγη εὐλογημενη. Le pain céleste, nourriture pneumatique, donne la vie en tant qu'aliment et en tant que connaissance, à savoir en tant que lumière des hommes ou de l'Église. Il est aliment de la chair par l'eucharistie éminemment, et la chair est allégoriquement l'Église.

devant Jésus, qui les baptisa, et leur distribua l'offrande[1] ».

Le récit du second *Livre de Jeû* se retrouve en un autre état dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia* (la *Pistis Sophia* est, croit-on, de la seconde moitié du IIIe siècle et d'origine égyptienne). Jésus dit à ses disciples de se tourner vers la lumière et de regarder. Ils lui répondent : « Nous voyons du feu, de l'eau, du vin et du sang ». En effet, dit Jésus, j'ai apporté ces quatre choses dans ce monde : j'ai pris le feu et l'eau au trésor de la lumière des lumières, et le vin et le sang là où est Barbelos, puissance du Dieu invisible. Le feu, l'eau et le vin sont pour la purification des péchés du monde. Le sang est le signe de mon corps. « C'est pourquoi j'ai pris une coupe de vin, je l'ai bénie et je vous l'ai donnée en disant : Ceci est le sang de l'alliance, qui pour vous sera répandu en rémission de vos péchés ». Jésus alors fait apporter, comme plus haut, deux cruches de vin et prononce une longue invocation au Père, farcie elle aussi de mots magiques. Le sacrement pratiqué là par Jésus est un sacrement gnostique, autre que le baptême, autre que l'eucharistie, un sacrement d'initiation pour la rédemption des péchés. On notera la place qu'y tient l'invocation et l'effet magique qu'elle produit[2].

1. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. I (Leipzig 1905), p. 308-309. Comparer les formules magiques chrétiennes du papyrus dit de Paris (IIIe siècle), dans C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* (Paris 1906), p. 187-189.

2. C. Schmidt, p. 242-244. Struckmann, p. 93-94.

*
* *

Veut-on se faire une idée d'ensemble de toutes ces eucharisties gnostiques, on découvre que la formule Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου en a quasi disparu. Le souvenir de la cène, les paroles de l'institution, le corps et le sang du Christ, n'y ont point de place ou n'y ont qu'une place effacée. Mais le pain, et soit le vin, soit l'eau, soit le sel, sont les éléments de la liturgie des « mystères du Christ ». Une prière est prononcée sur les éléments, qu'aussitôt l'Esprit ou la Grâce pénètrent. Consacrés ainsi, ils deviennent un aliment surnaturel, efficace par lui-même, conférant à qui le consomme le don de l'incorruptibilité. Les gnostiques ont éliminé le simulacre de repas, éliminé la commémoraison de la passion, ils ont vu dans le sacrement du pain et du vin presque exclusivement le don d'immortalité conféré par une *res sacra* miraculeuse.

§ 3. — TERTULLIEN.

La pensée de Tertullien sur la sainte Eucharistie est une pensée dont les expressions difficiles et presque contradictoires ont donné lieu à des discussions d'interprétation, qui ne sont pas épuisées depuis Oekolampade qui les a ouvertes. « Les Romains, a écrit Leimbach, tenaient Tertullien pour un catholique authentique sur la question de la présence réelle; les partisans d'une présence symbolique se félicitaient et ne doutaient pas que Tertullien eût été des leurs; et les Luthériens, à l'exception du seul Kahnis, prétendaient tirer Tertullien à eux[1] ». Leimbach lui-même trouve chez Tertullien la présence réelle, l'impanation s'entend: Loofs ferait plutôt de Tertullien un symboliste, encore que pas un « pur symboliste ».

1. C. L. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians* (Gotha 1874), p. 87-105, cité et résumé par STRUCKMANN, p. 227-229. HARNACK, *Dogmengeschichte* [3], t. I, p. 436, croit que Tertullien fait groupe avec Justin et Irénée, et qu'il admet comme eux dans l'eucharistie un élément terrestre, le pain, le vin, et un élément céleste, corps réel du Christ. C. GORE, *Dissertations on subjects connected with the incarnation* (London 1895), p. 308-312, estime que pour Tertullien le pain et le vin sont appelés symboliquement corps et sang du Christ, parce que ces éléments incorporent la présence et le don de son esprit. LOOFS, *Abendmahl*, p. 59-60, croit la pensée de Tertullien apparentée à ce qu'il imagine être chez les Grecs le concept « spiritualistisch-dynamisch » de l'eucharistie, avec la nuance spéciale de « symbolisch-sakrifizielle ».

Cependant les critiques catholiques n'hésitent pas à retrouver chez Tertullien, avec des nuances, la tradition réaliste du second siècle, la même que nous retrouverons chez saint Cyprien. L'examen de tous les textes eucharistiques de Tertullien va nous permettre de fixer notre jugement : nous examinerons d'abord ceux dont la signification réaliste n'est pas douteuse, puis ceux qui semblent favoriser une conception symboliste.

* *

Dans le *De oratione* (ce traité appartient à la période 200-206), Tertullien reproche à certains chrétiens rigoristes de ne pas assister aux assemblées liturgiques les jours de station, sous prétexte que ces jours-là ils jeûnent et que communier serait rompre le jeûne. Nous apprenons là que les jours de station le mercredi et le vendredi [1] on célèbre les saints mystères : les fidèles y assistent et communient, d'où l'étonnement que beaucoup s'en excusent : « ... *non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum* ». Remarquons le nom donné ici à la « messe » de *sacrificiorum orationes*. Ils s'en excusent sous prétexte que leur jeûne ou station serait rompu par la réception du corps du Seigneur *accepto corpore Domini* [2]. Tertullien

1. TERTULL. *De ieiunio*, 2 et 14.

2. Dans le *De ieiunio*, 1, on voit les catholiques reprocher aux Montanistes de faire durer la station et donc le jeûne jusqu'à la nuit (*in vesperam*). L'usage catholique traditionnel *ibid.* 10 est de rompre le jeûne à none (*non ultra nonam*). On pourrait induire de là que, au moins les jours de station, la synaxe eucharistique se célébrait vers trois heures de l'après midi. Et si les catholiques que Tertullien at-

n'accepte pas cette excuse : la communion ne relâche point le « *devotum Deo obsequium* », elle lie davantage à Dieu. Le mot *statio* étant pris au langage militaire et signifiant monter la garde, Tertullien assure que la station du fidèle sera plus véritable s'il la passe auprès de l'autel de Dieu, « *ad aram Dei* ». Donc, qu'il vienne à la réunion liturgique, qu'il reçoive le corps du Seigneur, mais qu'il ne le consomme pas séance tenante, qu'il l'emporte à sa maison, et qu'il le consomme à l'heure où son jeûne prendra fin, il aura ainsi accompli ensemble les deux œuvres, l'observance de son jeûne et l'assistance au saint sacrifice. « *Accepto corpore Domini et reservato* » : le fidèle recevra dans ses mains le *corpus Domini* et il l'emportera dans sa demeure : nous trouverons d'autres attestations de cet usage du pain eucharistique emporté en réserve par le fidèle à son logis[1].

Dans le traité *Ad uxorem* entre 200-206, Tertullien dénonce le péril qu'il y a pour une femme chrétienne à avoir un mari païen. Elle a le devoir de ne pas lui faire part des perles de la vie chrétienne, et plus elle s'applique à les cacher, plus elle excite la curiosité du païen, plus elle rend suspectes les

taque sont ceux de Rome, on aurait là un indice intéressant pour la liturgie romaine.

1. Tertull. *De orat.* 19 (éd. Wissowa, p. 192) : « Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. » — Sur l'usage des fidèles d'avoir l'eucharistie en réserve chez soi et de l'emporter avec soi en voyage, voyez Ambros. *De excessu fratris Satyri*, I, 43.

choses chrétiennes. Son mari pourra-t-il ignorer ce à quoi elle goûte en secret avant de toucher à aucune nourriture? S'il sait que c'est du pain, croira-t-il que ce pain est ce qu'on dit? S'il l'ignore, attendra-t-il qu'on lui donne une raison, sans murmurer, sans soupçonner?

Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes. Et si scierit, panem non illum credit esse qui dicitur. Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit sine gemitu, sine suspicione panis aut veneni[1]?

Le pain sacré, que cette femme a apporté de l'assemblée chrétienne, est par elle conservé en cachette dans sa demeure : elle y goûte en secret, elle se communie à jeun elle-même. Son mari doit l'ignorer. Mais s'il ne l'ignore pas, croira-t-il ce qu'elle lui en dira, à savoir que c'est le corps du Christ? Et dans son ignorance de la foi chrétienne, attendra-t-il sans gémir une raison qui le convainque, ou sans se demander si ce pain ne serait pas du poison? Tertullien avait demandé déjà comment un mari païen pourrait permettre à sa femme d'assister au repas des chrétiens sur lequel on racontait des infamies : « *Quis ad convivium dominicum illud quod infamant sine sua suspicione dimittet*[2]*?* »

Dans le *De spectaculis* vers 200, ce festin porte un nom qui est une réminiscence de saint Paul (*I Cor.* x, 21) : « *Non possumus cenam Dei edere et cenam daemoniorum*[3] ». — Voici un trait plus

1. *Ad uxor.* II, 5.
2. *Ad uxor.* II, 4. Le « convivium dominicum » est incontestablement l'eucharistie. STRUCKMANN, p. 234.
3. *De spectac.* 13 (WISSOWA, p. 15).

nouveau. Le chrétien reçoit dans ses mains le pain consacré, et, en le recevant, il répond *Amen*.

Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere, de caelo quod ainat in caenum? illas manus quas ad Deum extuleris postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, εἰς αἰῶνας ἐπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo et Christo[1]?

Le fidèle, dit Tertullien, n'a pas le droit d'aller aux spectacles, c'est-à-dire de passer de l'église de Dieu à l'église du diable, du ciel à la fange, de fatiguer à applaudir un histrion des mains que dans la prière il a élevées vers Dieu, de voter pour un gladiateur de cette bouche même qui a prononcé l'*Amen* sur « le saint », et d'acclamer de l'acclamation εἰς αἰνῶνας ἐπ' αἰῶνος qui que ce soit autre que Dieu et le Christ[2]. Nous apprenons là que dans les théâtres, on acclamait par un vivat qui était le

1. *Id.* 25 (p. 25). — Dans la *Passio sanctae Perpetuae*, 4 (éd. Robinson, p. 68), Perpétue rapporte une vision qu'elle a eue : « Et ascendi, et vidi spatium immensum horti, et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem : et circumstantes candidati milia multa. Et levavit caput et aspexit me, et dixit mihi : Bene venisti, tegnon. Et clamavit me, et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam ; et ego accepi iunctis manibus, et manducavi. Et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid ». M. Robinson admet que Perpétue reçoit du berger l'eucharistie. — Notons le symbolisme qui permet de désigner l'eucharistie sous le nom de fromage. Ce symbolisme expliquerait comme un contresens l'assertion de saint Épiphane signalant les Montanistes comme célébrant les saints mystères avec du pain et du fromage, d'où le nom de Ἀρτοτυρῖται. Epiph. *Haer.* xlix.

2. Iren. *Haer.* I, 1, rapporte que les Valentiniens prennent pour une affirmation des *éons* le fait que les catholiques disent sur l'eucharistie : εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

même qui servait aux chrétiens dans leurs doxologies liturgiques. Tertullien, comme plus tard Cyprien, donne au sacrement le nom de *sanctum*.

Tertullien demande au chrétien quel besoin il a de spectacles. N'a-t-il pas ceux que lui offre le christianisme? Il développe ce thème avec toute sa rhétorique, pour conclure : Veux-tu voir des pugilats et des lutteurs? regarde l'impudicité renversée par la chasteté, la perfidie exterminée par la bonne foi, etc. : « *... et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi* » [1]. On doit cependant reconnaître que ce sang du Christ peut s'entendre de la croix (ainsi l'entend M. Struckmann) mieux peut-être que de l'eucharistie[2].

Dans le *De idololatria* (vers 211-212), Tertullien s'indigne que des chrétiens, sculpteurs ou fondeurs de leur métier, n'aient pas scrupule de fabriquer des statues des faux dieux. Verra-t-on un chrétien passer ainsi de l'atelier ennemi dans la maison de Dieu et « *eas manus admovere corpori Domini quae daemoniis corpora conferunt* »? Ces mains, qui donnent des corps aux démons, vont-elles toucher le corps du Seigneur? Ce serait peu si elles recevaient seulement le corps du Seigneur et le contaminaient en le recevant, mais elles distribuent à d'autres le corps du Seigneur qu'elles ont contaminé. On voit entrer

1. *De spectac.* 29 (p. 28).

2. Il n'y a pas à citer *De Baptismo*, 16 (Wissova, p. 214) : « Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem eius crederent aqua lavarentur, qui aqua lavissent etiam sanguinem portarent. Hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit ». *Portarent* est la leçon de Wissowa ; les anciens éditeurs (Gesenius, Pamelius, Rigault, Oehler) lisaient *potarent*. On s'étonne que M. Struckmann, p. 242, ait lu

dans l'*ordo* ecclésiastique des sculpteurs d'idoles! O crime! Les Juifs n'ont porté qu'une fois les mains sur le Christ, et ces clercs chaque jour touchent le corps du Christ!! — Tertullien atteste là que chaque jour il y a distribution du corps du Seigneur par des membres de l'*ordo ecclesiasticus*. Le corps du Seigneur est considéré comme animé et sensible, puisque Tertullien dit que le *Domini corpus* se scandalise de ces mains indignes qui le touchent, allusion au texte de saint Mathieu (XVIII, 8) : *Si te manus tua scandalizat, amputa eam*[1]. Si grande qu'il faille faire la part de la rhétorique dans ce développement, il n'en restera pas moins l'équation de l'eucharistie et du *corpus Domini*.

Un passage du *De corona militis* (en 211) appuie le témoignage précédent. Ce passage est celui où Tertullien s'applique à montrer que la tradition n'est pas nécessairement toute écrite, puisque mainte donnée de la liturgie, par exemple, n'a aucune référence scripturaire et ne se justifie que par la coutume. Tertullien décrit à ce propos les rites du baptême : d'abord la renonciation au démon entre les mains de l'évêque (*sub antistitis manu*), puis la triple immersion avec la profession de foi baptismale.

potarent chez Wissowa. Au reste, *sanguinem potarent* ne satisfait pas Wissowa, qui conjecture *sanguine postularent*. Lupton, *Tertull. de bapt.* (Cambridge 1908), p. 45, défend *sanguinem portarent*. Le baptême sacramentel et le baptême du martyre : le texte n'a pas de rapport avec l'eucharistie.

1. *De idololat.* 7 (Wissowa, p. 36) : « ... cas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt? Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminent, sed etiam ipsae tradunt aliis quod contaminaverunt. Adlegantur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti cotidie corpus eius lacessunt. O manus praecidendae!... quae magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur? »

puis le breuvage de lait et de miel[1]. Du baptême Tertullien passe à l'eucharistie. Il observe premièrement que l'eucharistie a été fixée par le Christ à l'heure du repas, et que le précepte de la célébrer s'adressait à tous les chrétiens. Dans cette assertion on aura reconnu l'erreur de Tertullien sur le sacerdoce des laïques[2]. Il observe secondement que, en dépit de cette institution première, on célèbre maintenant l'eucharistie le matin, et que les chrétiens ne la reçoivent que des mains de ceux qui président l'église.

Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus[3].

Par présidents, on entendra l'évêque et ses prêtres,

1. *De corona*, 3 : « Inde suscepti une fois sortis de la piscine du baptistère, lactis et mellis concordiam praegustamus ». Le mot *praegustamus* semble suggérer que la coupe de lait et de miel est présentée au nouveau baptisé au sortir de l'immersion et avant la communion. M. de Backer, *Sacramentum*, p. 334, ne croit pas cette induction fondée. Quant à ce rite de la coupe de lait et de miel, il était pratiqué par les chrétiens de Carthage, nous venons de le voir. Les textes qu'on allègue de Clément d'A. (*Paed.* I, 6, 34; 6, 45; 6, 51) pour retrouver ce rite à Alexandrie, ne sont pas concluants. Saint Jérôme en parle comme d'un usage particulier à l'Occident : « ... qui mos ac typus in Occidentis ecclesiis hodie usque servatur, ut renatis in Christo vinum *[sic]* lacque tribuatur » (*Comm. in Is.* LV, 1). Le sacramentaire léonien a une bénédiction du lait et du miel à donner aux nouveaux baptisés, elle est reproduite par Duchesne, *Orig. du culte*, p. 175. Cf. de Backer, p. 332-350.

2. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905), p. 492. K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Paderborn 1907), p. 196.

3. *De corona*, 3. — L'emploi de *etiam* soulève une question : Tertullien veut-il dire que, de son temps, on célèbre l'eucharistie le soir et le matin? J. Wordsworth, *Ministry of grace* (London 1901), p. 317, estime que *etiam* implique que l'usage des synaxes matinales était encore exceptionnel. — Par *antelucanis* entendez le point du jour, l'heure du chant des coqs. Apul. *Florid.* 13 (éd. Van der Vliet, p. 162).

l'évêque étant d'ailleurs le président par excellence[1]. L'eucharistie est célébrée *aussi* dans les réunions avant l'aurore : on pourrait inférer de là qu'elle se célèbre encore le soir en principe. — Tertullien continue son énumération des usages qui sont reçus sans référence scripturaire : les oblations pour les défunts au jour anniversaire de leur mort, l'interdiction de jeûner ou de se mettre à genoux le dimanche, et de Pâques à la Pentecôte. Autre observance : « *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur* ». Enfin, usage du signe de croix.

J'ai écrit dans une édition précédente que, aux yeux de Tertullien, les espèces eucharistiques sont si saintes qu'on tremble d'en rien laisser tomber à terre[2]. — On m'a fait observer que cette assertion est dans le sentiment de Tertullien, mais que l'on peut serrer de plus près le texte cité. Tertullien ayant épuisé ce qu'il avait à dire de l'eucharistie dans le présent argument, passe à d'autres termes de l'énumération qu'il propose, c'est à savoir à des observances qu'il tient pour traditionnelles, bien que l'Écriture ne les mentionne pas : pourquoi parlerait-il à nouveau de l'eucharistie? « *Calicis aut panis etiam nostri...* » : pourquoi *nostri*? pourquoi *etiam nostri*? L'éditeur parisien de Tertullien, Rigault, glose ainsi : « *panis etiam nostri. Etiam non eucharistici, etiam profani* ». De l'Aubespine et Du Perron l'ont entendu

1. *Apologet.* 39 : « Praesident probati quique seniores ». *Pudicit.* XIV. 16 : « ... ut extra ecclesiam detur (excommunier un pécheur public)... quod erat in praesidentis officio ».

2. *Eucharistie*[3], p. 212. Autant Harnack, *Dogmeng.* 4, t. I, p. 476; Loofs, *Leitfaden*, p. 213; Struckmann, p. 240; d'Alès, p. 259 et 369.

ainsi. Les critiques récents voient au contraire dans ce calice et ce pain le calice et le pain de l'eucharistie. Le lecteur décidera.

Tertullien dans le *De resurrectione carnis* (entre 208 et 211) énumère les gages que le chrétien a de la résurrection de sa chair, et il fait valoir comment la chair est, dans l'économie sacramentelle, solidaire de l'âme. Dans le baptême, la chair est lavée, pour que l'âme soit purifiée : la chair est ointe, pour que l'âme soit consacrée ; la chair est marquée du signe de la croix, pour que l'âme soit rendue forte ; on impose les mains sur la chair, pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; « *caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur*[1] ». La chair est donc bien le pivot du salut, on ne peut la séparer de l'âme dans la récompense finale. — Ce passage de Tertullien est très fort dans le sens du réalisme. Le corps et le sang du Christ sont chose aussi réelle que l'eau du baptême, que l'huile de la chrismation. Pour qu'il y eût dans l'eucharistie un signe seulement, il faudrait que Tertullien dît : L'eau lave, l'huile oint, le pain nourrit. Pour qu'il y eût un signe et une vertu liée au signe, Tertullien devrait dire : Le pain nourrit le corps, et l'âme s'engraisse de Dieu. Tertullien dit, dans une expression qui n'est pas une simple ellipse, mais l'équation eucharistique traditionnelle : Le corps du Christ nourrit le corps du communiant.

Dans le *De pudicitia* (entre 217 et 222), Tertullien montaniste s'élève contre l'interprétation du pape Calliste qui veut voir dans la parabole de l'enfant

1. *Resurr. carn.* 8.

prodigue un encouragement à pardonner l'impudique repentant. Si l'Église pardonne ainsi, qui craindra désormais de prodiguer ce qu'il pourra récupérer ensuite? Ainsi l'apostat recouvrera son premier vètement et l'anneau signe du baptême, et de nouveau pour lui le Christ sera immolé : « *Rursus illi mactabitur Christus*[1] ». Allusion au veau gras de la parabole et à la communion qui accompagne le baptême. Non, ce n'est pas le chrétien pénitent que figure l'enfant prodigue, mais le païen qui se convertit et vient au baptême : il a dissipé dans le désordre la sagesse qu'il avait reçue de Dieu, il s'est livré au maître de ce siècle qui l'a mis à garder des porcs. Là, manquant de la nourriture nécessaire à la vie, il voyait en même temps les autres regorger du pain céleste dans l'œuvre divine : « ... *alios videret in opere divino abundantes pane caelesti*[2] ». Par *opus divinum*, on peut entendre les saints mystères : le pain céleste est sûrement l'eucharistie. Le prodigue, le païen, se souvient de Dieu son père, il revient à lui après avoir satisfait, il recouvre le vètement qu'Adam avait perdu par sa faute, il reçoit aussi pour la première fois cet anneau, par quoi, sur interrogation, il scelle le pacte de la foi, et ainsi désormais il se nourrit abondamment du corps du Seigneur, c'est-à-dire de l'eucharistie.

Anulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactio-

1. *De pudicit.* IX, 11 (Wissowa, p. 237). Cf. *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum,* II (édit. Batiffol-Wilmart, p. 18).

2. *De pudicit.* IX, 15. Comparer Cyprian. *De lapsis,* 9 : « Illustres manus quae non nisi divinis operibus adsueverant. » Id. *De Domin. orat.* 8 : « ... non communicantes a caelesti pane prohibemur. »

nem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet[1].

On voit que Tertullien jusqu'à la fin est fidèle à l'équation traditionnelle : l'eucharistie est le corps du Seigneur, et ce corps est la nourriture du chrétien. Nous allons maintenant trouver chez Tertullien des expressions plus difficiles.

*
* *

Voici un premier texte pris au *De oratione dominica* (entre 200 et 206) et au commentaire que Tertullien y développe de la demande du pain quotidien.

... spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis[2]. *« Ego sum, inquit, panis vitae. » et paulo supra : « Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de caelis. » Tunc quod et corpus eius in pane censetur : « Hoc est corpus meum ». Itaque petendo panem cotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore eius. Sed et quia carnaliter admittitur ista vox...*[3].

La demande que nous adressons à Dieu du pain quotidien, peut être prise au sens littéral (*carnaliter*) ou au sens spirituel (*spiritaliter*). Dans le sens spi-

1. *De pudicit.* IX. 16 (Wissowa, p. 238). Comparer Cyprian. *Epistul.* LVII, 2 : « ... muninento dominicae saturitatis ».

2. *Vitae panis* est une correction de Semler adoptée par Wissowa. Les manuscrits lisent *vita panis*, ce qui s'entendrait ainsi : le Christ est notre pain, car le Christ est vie, et le pain est vie. Au lieu de supposer une déduction, nous supposons, avec Semler, une allusion à deux données johannines bien connues.

3. *De orat.* 6 (Wissowa, p. 184).

rituel, le pain quotidien que nous demandons est le Christ, parce que le Christ est vie (*Ioa.* XI 25 et XIV, 6) et pain de vie (*Ioa.* VI, 35), et parce que son corps aussi est en quelque manière pain. Voilà pourquoi, en demandant le pain quotidien, nous demandons de vivre à perpétuité dans le Christ et de n'être pas séparés de son corps.

L'expression « *Corpus eius in pane censetur* » présente deux difficultés pour une. — D'abord, le sens de *censeri*. Un critique récent qui, après Leimbach, a dressé la statistique de tous les emplois du mot *censeri* chez Tertullien, estime que presque toujours il équivaut à *referri, numerari, originem ducere, constare, esse* : on traduira donc l'expression de Tertullien comme si elle signifiait que « le corps du Christ est, lui aussi, rangé dans la catégorie du pain », comme traduit le P. d'Alès, en ce sens que le « corps du Christ est une espèce (entre autres) de pain ». M. Struckmann souscrit à la traduction de Leimbach : « Le corps du Christ lui aussi rentre dans l'idée du pain », traduction qui revient à la précédente[1]. — La seconde difficulté vient de ce que l'on peut se demander s'il s'agit du corps eucharistique ou du corps mystique. Le contexte, quoi qu'on dise, n'apporte pas grande lumière. Le fidèle demande à Dieu la vie à perpétuité dans le Christ (*perpetuitatem in Christo*), et la faveur de n'être pas séparé de son corps (*individuitatem a corpore eius*). Par la première demande, il pense au Christ et que celui qui vit en lui ne meurt plus (*Ioa.* XI, 26). Par la seconde, il pense au corps eucharistique, nous assure

1. D'Alès, p. 365-366. Struckmann, p. 247-249.

M. Struckmann. Un passage de saint Cyprien visiblement inspiré de celui-ci de Tertullien [1] suggère de distinguer dans le texte qui nous occupe deux acceptions du mot *corpus*. Tertullien pense au corps eucharistique, quand il écrit : « *Corpus eius in pane censetur, Hoc est corpus meum* ». Mais quand il dit : « *... perpetuitatem in Christo,... individuitatem a corpore eius* », il pense à l'Église corps du Christ, corps mystique. Le fidèle appartient au corps mystique tant qu'il communie au corps eucharistique, puisque être exclu de la communion équivaut à être séparé du corps mystique.

Voici un second texte sujet à discussion.

Dans le *De anima*, 17 (ce traité date de la période 208-211), Tertullien entreprend de défendre contre les Académiciens la véracité du témoignage des sens. Entre autres raisons, il fait valoir que Jésus avait des sens auxquels il se référait. « *Non licet, non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur...* » Si les sens étaient trompeurs, en effet, nous aurions tort de croire que Jésus a vu Satan tomber du ciel, entendu la voix du Père, touché de ses mains la belle-mère de Pierre, respiré vraiment le parfum qu'il accepta comme pour sa sépulture, ou vraiment l'arome du vin qu'il consacra en mémoire de son sang : « *... ne forte dicatur quod... aut alium postea unguenti senserit spiritum quod in sepulturam suam acceptavit, alium*

1. Cyprian. *De orat. domin.* 18 (Hartel, p. 280) : « Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui *in Christo sumus* et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur... »

postea vini saporem quod in sanguinis sui memoriam consecravit[1] ».

Le verbe *consecrare* n'a pas ici le sens liturgique qu'il prendra plus tard dans la langue ecclésiastique : il a ici le sens classique de faire qu'une chose soit *res sacra*, de profane ou commune qu'elle était. Ainsi l'entend M. Struckmann, qui se réfère à la statistique dressée par Leimbach des emplois de *consecrare* chez Tertullien[2]. Tertullien peut appeler le vin du calice eucharistique symbole ou *memoria* du sang versé sur la croix, et même aussi bien du sang sacramentellement présent dans le calice[3].

Voici un troisième texte difficile. Tertullien, dans l'*Adversus Marcionem* vers 207-208, argumente contre Marcion, qui veut que la nature soit l'œuvre d'une puissance différente de Dieu. Ne voyez-vous pas, écrit Tertullien, que notre Dieu fait usage des éléments que ce démiurge créateur est supposé avoir produits? Notre Dieu ne considère donc pas que la création soit une œuvre à réprouver, puisqu'il se sert d'eau pour baptiser, d'huile pour oindre, de miel et de lait pour initier, de pain pour donner son corps :

1. *De anima*, 17 (Wissowa, p. 326).

2. Struckmann, p. 251.

3. Ce symbolisme eucharistique est un aspect que le Concile de Trente ne veut pas qu'on néglige : « Communione hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem ». Mais l'eucharistie a ceci de plus, que « in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est ». *Concil. Trid.* XIII, 3 (Denzinger, 757). — E. Portalié, art. « Augustin » du *Dictionn. de théol.* de Vacant, p. 2423, insiste sur ce point, que le pain (ou, comme nous disons, les espèces du pain) est « vraiment, dans toute la force du terme, un signe du corps du Christ », et « représente ce corps que les yeux ne voient pas, que la foi seule découvre ». Cf. K. Adam, *Eucharistielehre des Augustin* (Paderborn 1908), p. 22.

Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat [1].

La liturgie de l'initiation chrétienne est décrite là en raccourci, y compris le breuvage de lait et de miel que nous avons rencontré déjà chez Tertullien : l'initiation a pour terme la première communion : Dieu se sert de pain pour donner son corps. Le mot *repraesentat* peut paraître au premier abord favoriser la théorie de la présence en figure, et ainsi l'ont entendu quelques protestants symbolistes. Mais les latinistes ont eu raison de cette difficulté : ils ont dressé la statistique de l'emploi par Tertullien du verbe *repraesentare*, et ils ont constaté que l'acception morale (représentation juridique, iconographique ou scénique), qui donnerait ici au mot le sens voulu par les symbolistes, ne se rencontre pas une fois sur quatre chez Tertullien et manque totalement à ses livres contre Marcion. Les quatorze exemples relevés dans ces livres donnent tous le sens physique [2]. Citons à l'appui de cette conclusion deux exemples. Le Père a promis le Fils par le psalmiste : *Filius meus es tu, ego hodie genui te :* sur la montagne de la transfiguration, le Père redit cette parole et Tertullien peut écrire : « *Itaque iam repraesentans eum : Hic est filius meus, utique subauditur quem repromisi* ». A la promesse (*repromissio*) fait antithèse la réalisation de la promesse (*repraesentatio*) : le Père l'avait promis, maintenant

1. *Adv. Marcion.* I. 14.

2. La statistique lexicographique a été faite par Leimbach. Elle est résumée par Stolckmann, p. 254-255, et reprise par d'Alès, p. 356-360.

il le présente, il l'offre, il le donne [1]. Nous prendrons le second exemple dans la passion des saintes Perpétue et Félicité, qui est un texte africain contemporain du martyre des deux saintes (7 mars 203). On y relève cet aphorisme de droit : « *Non licet praegnantes poenae repraesentari* [2] ». Les femmes enceintes ne sont pas menées au supplice : personne ne pensera qu'on leur épargne d'y être menées en effigie.

Quatrième difficulté. Marcion, fidèle au docétisme, ne concevait pas la passion du Christ comme réelle. Tertullien lui objecte le texte du psaume XCV, 10 : *Dominus regnavit a ligno*, qu'il rapproche du texte de Jérémie (XI, 9) : *Venite mittamus lignum in panem eius.*

Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat dicturis praedicans Iudaeis : « Venite mittamus lignum in panem eius », utique in corpus. Sic enim Deum in euangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc iam cum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo [3].

Ce passage de Tertullien nous apprend que l'évangile marcionite contenait le récit de la cène et

1. *Adv. Marcion.* IV. 22.

2. *Passio Perpetuae*, 15 (éd. Robinson, p. 84).

3. *Adv. Marcion.* III, 19. On retrouve un texte parallèle dans *Adv. Iud.* 10 : « De hoc enim ligno etiam Deus insinuat per Hieremiam quod essetis dicturi : *Venite mittamus in panem eius lignum*... utique in corpus eius lignum missum est. Sic enim Christus revelavit, panem corpus suum appellans, cuius retro corpus in panem prophetes figuravit ». Le traité *Adv. Iud.* est considéré comme authentiquement de Tertullien pour les chapitres 1-8; au contraire, les chapitres 9-14 sont tenus pour une compilation plus récente ayant pour source le troisième livre de Tertullien contre Marcion.

les paroles de l'institution de l'eucharistie : *Hoc est corpus meum*. La difficulté réside en ceci que Tertullien veut que Jésus ait par là fait du pain la figure de son corps : « *Hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse* ». — Voilà des paroles, a-t-on dit avec raison, dont les protestants symbolistes devaient s'emparer, mais il ne faut pas prendre le change sur la valeur du mot *figura*, qui, dans la langue de Tertullien, n'exclut nullement la réalité. Le pain est *figura corporis*, en ce sens que le pain (ses espèces, du moins) est symbole du corps, sans que pourtant le corps invisible ne soit pas réellement sous le symbole ou signe visible [1].

Cinquième difficulté, suite de la précédente. Tertullien argumente contre le docétisme de Marcion, et il lui montre que l'eucharistie est une preuve que le Christ avait, dans sa vie terrestre, un corps véritable, non un fantôme de corps. Le Christ déclare avoir désiré manger la pâque, sa pâque, avec eux :

... acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, « Hoc est corpus meum » dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus tibi finxit quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis : faciebat ad vanitatem Marcionis ut panis crucifigeretur... Non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam... « Venite coniciamus lignum in panem eius », scilicet crucem in corpus eius. Itaque illuminator antiqui-

1. D'Alès, p. 360. Struckmann, p. 259. Cf. plus loin, p. 364.

tatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit, corpus suum vocans panem [1].

Nous avons dans ce texte une affirmation à retenir : *Corpus suum [panem] fecit dicendo : Hoc est corpus meum.* On peut entendre *fecit* au sens que nous rencontrerons et expliquerons plus loin de *consecravit.*

Pour entendre ce qui suit, il faut se rappeler ce que Tertullien a remontré plus haut à Marcion, à savoir que le Christ fait du pain la figure de son corps. A la cène, le Christ « *illuminator antiquitatum* » a éclairé l'oracle de Jérémie qui prophétisait qu'on mettrait du bois dans son pain : Ce pain est mon corps, a-t-il dit. Marcion accepte dans son évangile un récit de la cène, et dans ce récit il place les paroles : *Hoc est corpus meum.* Par conséquent, conclut Tertullien, il reconnaît que le pain (chez Jérémie) est une figure du corps. Cette concession faite par Marcion fournit à Tertullien son argument : Le pain est une figure du corps, reconnaissez-vous, or il n'y a figure que de la vérité, donc le corps a été vérité, c'est-à-dire réel, tangible, passible : « *Figura non fuisset, nisi veritatis esset corpus* ». Mais Tertullien veut davantage : Marcion accepte le texte *Hoc est corpus meum,* il accepte donc une autre *figura corporis,* et que le pain eucharistique soit une *figura corporis.*

On ne sera pas surpris que ces paroles de Tertullien aient fait terriblement le jeu des théoriciens du

1. *Adv. Marcion.* IV. 40.

symbolisme eucharistique[1]. Nous n'en sommes pas émus, parce que nous acceptons 1° que le pain (plus précisément l'espèce du pain) est un symbole, 2° qu'à ce symbole est associé le corps sacramentel, réalité insaisissable. Toutefois l'imprudence de Tertullien est grande de s'exprimer de telle sorte qu'il semble sacrifier cette réalité invisible au symbole visible : car, en dernière analyse, disent les symbolistes, si Tertullien admettait la présence réelle (dans l'eucharistie) du corps historique du Christ, pourquoi ne faisait-il pas état de cette réalité précisément pour confondre le docétisme de Marcion?

Parler ainsi c'est se méprendre sur le caractère de l'argument de Tertullien. Combattant le docétisme de Marcion, il devait partir d'une donnée acceptée au moins en prémisse par l'adversaire : l'eucharistie figure du corps. Leimbach a été jusqu'à conjecturer que la formule : « *Hoc est corpus meum, id est figura corporis mei* », serait prise tout entière à Marcion[2]. conjecture très séduisante, puisque l'on sait que Marcion ne s'était pas fait faute de remanier et d'interpoler le texte de son évangile. Et nous verrons plus tard les analogies de cette formule avec d'autres qu'a connues la tradition ecclésiastique[3]. L'argument de Tertullien serait alors un argument *ad hominem*. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, l'argument reste *ad hominem* précisément en ce que

1. Struckmann, p. 266-269.
2. Struckmann, p. 274.
3. Drews, *Untersuch. üb. die sog. clement. Liturgie*, p. 141, a rapproché l'emploi du mot *figura* chez Tertullien et son emploi dans le canon romain du *De sacramentis* pseudo-ambrosien. Il conjecture que Tertullien l'a pris à la liturgie.

Tertullien ne veut invoquer contre Marcion que la qualité de figure du pain eucharistique.

Quoi qu'il en soit de notre interprétation, il reste assuré que Tertullien voyait dans le pain eucharistique, dans le calice eucharistique, plus qu'une figure au sens prophétique du terme figure. Si, dans la Genèse, le vin est la figure prophétique du sang de la passion, dans l'eucharistie le vin est ce qui sert au Sauveur, non plus à figurer, à annoncer prophétiquement, mais à « consacrer » son sang :

Multo manifestius Genesis in benedictione Iudae... iam tunc Christum in Iuda delineabat : « Lavabit, inquit, in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum » Gen. XLIX, 11, *stolam et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit*[1].

Mais notez la distinction entre la *figura* du prophète et celle de l'Évangile. Le verbe *consecrare*, en effet, dit plus que *appellare* : plus même ici que *sanctificare*, soit faire d'une chose profane une *res sacra* : ici *consecrare consecrare aliquid in aliqua re* signifiera cacher, envelopper, au sens du contenu d'un mystère. Leimbach, appuyé par Struckmann[2], voit donc dans *consecrare* l'acte qui pose un *sacramentum*, un μυστήριον, le *sacramentum* étant dans l'ordre de la grâce ce qui s'oppose à la *figura* prophétique dans l'ordre de la promesse[3].

1. *Adv. Marcion.* IV, 40

2. Struckmann, p. 267. De Backer, p. 112.

3. Complétez par *Adv. Marcion.* V, 8 : « Proinde panis et calicis sacramento iam in Euangelio probavimus corporis et sanguinis do-

*
* *

La pensée de Tertullien sur l'eucharistie, telle que les expressions que nous venons d'étudier nous la révèlent, peut être tenue pour rudimentaire et incomplète assurément[1], mais elle ne sort pas de la ligne traditionnelle que nous connaissons. Le fidèle reçoit des mains de l'évêque le « *corpus Domini* ». Par le « *sacramentum eucharistiae* », la chair du communiant est nourrie « *corpore et sanguine Christi* ». Le réalisme eucharistique s'affirme aussi nettement et dans les mêmes termes que chez saint Justin.

Les expressions qui semblent chez Tertullien contredire ce réalisme, s'expliquent par la part de sym-

minici veritatem, adversus phantasma Marcionis. » Tertullien rappelle et résume là l'argumentation de *Adv. Marcion.* IV. 40. De même que la figure prophétique rend témoignage à la vérité du corps du Christ, de même la *figura* ou *sacramentum* eucharistique.

1. Adam, p. 24. — Voyez dans *De carne Christi*, 3, de remarquables expressions de la conversion, mais appliquées à l'incarnation. Tertullien attaque le docétisme d'Apelles, de Valentin, etc., qui nie que Dieu se soit fait homme : « Sed ideo, inquit, nego Deum in hominem Vere conversum, ita ut et nasceretur et carne corporaretur, quia qui sine fine est etiam inconvertibilis sit necesse est : converti enim in aliud, finis est pristini : non competit ergo conversio cui non competit finis ». Tertullien répond à l'objection : « Plane natura convertibilium ea lege est ne permaneant in eo quod convertitur in eis, et ita non permanendo pereant dum pereunt convertendo quod fuerunt. Sed nihil Deo par est... Ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus, nisi ut contrarium obtineat, id est ut Deus et in omnia converti possit, et qualis est perseverare? » — Voyez encore *Adv. Praxean.* 27 : « Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quod transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat ». On a raison de dire que cette définition conviendrait à la transsubstantiation. Mais Tertullien n'en a pas fait l'application à l'eucharistie. — Notez en passant la synonymie de *converti* et de *transfigurari*, à laquelle nous reviendrons plus tard.

bolisme qu'on ne peut pas ne pas attribuer dans le « *sacramentum eucharistiae* » au pain et au vin en tant que tels ou en tant qu'espèces, et d'autres n'ont pas même de rapport avec ce symbolisme préalable. C'est ainsi que la formule « *Corpus eius in pane censetur* » est synonyme de la formule « *Panem corpus suum appellat* »; la formule « *Panis quo ipsum suum corpus repraesentat* » est synonyme de la formule « *Panem corpus suum fecit* » ou « *Sanguinem suum in vino consecravit* ». Si le corps sacramentel du Christ est traité de *figura*, ce terme n'a pas pour Tertullien le sens de symbole vide, mais est l'équivalent de *sacramentum*.

§ 3. — SAINT CYPRIEN.

Saint Cyprien n'a pas un langage moins réaliste que ses devanciers[1]. Il exalte les confesseurs qui, sollicités de toucher aux viandes sacrifiées aux idoles, s'en sont défendus avec horreur. Leurs nobles mains, dit-il, qui n'étaient familiarisées qu'avec les œuvres divines, ont résisté aux sacrilèges : leurs lèvres sanctifiées par les célestes aliments, leurs lèvres qui avaient reçu le corps et le sang du Seigneur, ont repoussé les restes profanes des idoles.

Illustres manus quae non nisi divinis operibus adsueverant sacrificiis sacrilegis restiterunt : sanctificata ora caelestibus cibis post corpus et sanguinem Domini profana contagia et idolorum reliquias respuerunt[2].

La rhétorique de Cyprien, avec son jeu d'antithèses, s'éclaire par ses contrastes : aux *divina opera* s'opposent les *sacrificia sacrilega*, aux *caelestes cibi* les *profana contagia*, au corps et au sang du Seigneur les *idolorum reliquiae*. Des deux côtés on communie à la victime d'un sacrifice.

1. E. Watson, « The style and language of S. Cyprian », dans *Studia biblica*, t. IV (Oxford 1896), p. 265-269, étudie les termes dont use Cyprien pour désigner l'eucharistie. — Pour les divers jugements sur la doctrine eucharistique de Cyprien, voyez Struckmann, p. 279.
2. Cyprian. *De lapsis*, 2. Je cite partout l'édition critique de Hartel.

Cyprien pense au texte de saint Paul dénonçant le sacrilège qu'il y a à vouloir participer à la table du Seigneur et à la table des démons, et il s'indigne contre les faillis qui, après avoir accepté de toucher aux viandes immolées, reviennent à l'église et réclament le droit de communier :

A diaboli aris revertentes ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt : mortiferos idolorum cibos adhuc paene ructantes, exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus, Domini corpus invadunt[1].

Aux nobles mains des confesseurs s'opposent maintenant les mains souillées des faillis ; aux lèvres sanctifiées des chrétiens fidèles, la bouche malpropre des *lapsi* qui retournent de l'autel du diable où ils ont touché aux viandes empoisonnées des idoles. Ils font violence au corps du Seigneur, au « *sanctum Domini* ».

Cyprien revient un peu plus loin à l'idée de violence faite au corps du Seigneur par le failli qui communie avant d'avoir accompli la nécessaire pénitence : « *... ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori eius et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt*[2] ». Ces mains dans lesquelles il reçoit le pain eucharistique[3], ces lèvres auxquelles il le porte,

1. Cyprian, *De lapsis*, 15.
2. *Ib.*, 16.
3. Rapprochez *De bono patientiae*, 14 : « ... nec post gestatam eucharistiam manus gladio et cruore maculatur ». Ce qui revient à dire que la main qui a porté l'eucharistie ne doit pas verser le sang. — Dans le traité *De spectaculis* (Hartel, t. III, p. 313), qui n'est pas de Cyprien, mais qui est peut-être de Novatien, on dénonce le chré-

commettent un péché plus grave que le reniement que le failli a commis en sacrifiant. Cyprien veut donner une forte idée de la faute du failli qui refuse de faire pénitence : il donne en même temps une idée de la communion indigne[1].

A l'appui de la même considération, Cyprien rapporte un fait qui s'est passé, dit-il, lui présent, lui témoin. Des chrétiens avaient fui la persécution en laissant leur fille, une enfant, aux soins de sa nourrice. Celle-ci se présenta devant les magistrats et consentit à faire prendre à l'enfant une bouchée de pain trempée dans le jus de viandes immolées aux idoles[2]. L'enfant fut dans la suite rendue à sa mère, qui, sans se douter de rien, un jour la conduisit à l'église où Cyprien offrait le saint sacrifice.

tien qui porte l'eucharistie sur soi au spectacle. « Ausus secum sanctum in lupanar ducere, si potuisset, qui festinans ad spectaculum, dimissus e dominico et adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam, inter corpora obscoena meretricum Christi sanctum corpus infidelis iste circumtulit ». Le fidèle sort de l'église (*dimissus e dominico*) et il porte sur soi le pain consacré qu'il y a reçu (*eucharistiam, sanctum, Christi sanctus corpus*). — Le mot *dominicum* peut s'entendre aussi de la liturgie eucharistique : Cyprien dit ailleurs : « Numquid dominicum post cenam celebrare debemus? » *Epistul.* LXIII, 16.

1. Même idée *De lapsis*, 22 : les *lapsi* se révoltent parce qu'on ne les admet pas à la communion : « Quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat, sacerdotibus sacrilegus irascitur ». Même idée dans *Epistul.* XV, 1 : « ... ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam, offerre pro illis (les faillis) et eucharistiam id est sanctum corpus profanare audeant... » Cyprien revient à la même considération dans *Epistul.* XVI, 2; XVII, 2.

2. Voyez les *libelli* sur papyrus des libellatiques de 250 retrouvés en Egypte. Le sacrifice auquel les chrétiens sont sommés de prendre part est une θυσία, les préposés aux sacrifices étant οἱ ἐπὶ τῶν θυσιῶν. Le chrétien qui a sacrifié déclare ceci : ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην. Nous citons le papyrus du Faioum, daté du 25 juin 250. Wessely, *Monuments*, p. 115-116.

Au cours de ce que Cyprien appelle « *precis nostrae* »[1], l'enfant donna les signes de la plus vive impatience et comme d'une sorte de torture. Quand la prière eucharistique fut achevée *sollemnibus adimpletis*, le diacre commença de présenter le calice aux fidèles présents et le tour de l'enfant arriva, mais elle détourna son visage, refusa d'ouvrir la bouche, ayant le sentiment de la majesté divine *instinctu divinae maiestatis*. Le diacre insista, et, de force, ingurgita quelques gouttes de vin eucharistique *reluctanti licet de sacramento calicis infudit*[2]. Mais l'enfant aussitôt le rejeta : dans une bouche qui avait été polluée par l'idolothyte l'eucharistie ne put demeurer, et le breuvage sanctifié dans le sang du Seigneur fut rejeté par ces entrailles souillées. L'espèce du vin, l'eucharistie, est appelée par Cyprien : « *Sanctificatus in Domini sanguine potus*[3] ». Le breuvage a été consacré sang du Christ. Et voilà pourquoi la majesté du Seigneur est dans le calice.

Cyprien rapporte un second fait. Une femme qui avait sacrifié aux idoles, conservait l'eucharistie chez elle, comme tous les fidèles, dans une cassette : elle voulut de ses mains souillées ouvrir la cassette.

1. Par « precis nostrae » Cyprien désigne (cf. *De unit.* 17) le canon de la messe.

2. Watson, p. 253-254, énumère les emplois du mot *sacramentum* chez Cyprien. Complétez par J. B. Poukens, « Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien », *Bull. d'anc. litt. chrét.* 1912, p. 275-288.

3. *De lapsis*, 25 : « In corpore atque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit. Tanta est potestas Domini, tanta maiestas ». La *maiestas* réside dans le calice. Cyprien a dit, en effet, un peu plus haut : « Faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere... calicem recusare ».

mais des flammes en jaillirent aussitôt pour l'empêcher de toucher à l'eucharistie, que Cyprien appelle ici comme plus haut déjà *sanctum Domini*[1].

Troisième fait. Un failli a voulu participer au sacrifice célébré dans l'église, communier, mais il n'a pu toucher de ses mains et manger le *sanctum Domini*, le pain consacré s'étant aussitôt changé en cendres[2]. Par cet exemple, il était montré aux fidèles que le Seigneur se retire quand il a été apostasié, que l'eucharistie ne profite pas au salut des indignes, et que la grâce salutaire est changée en cendres par la fuite du saint : « *Documento unius ostensum est Dominum recedere cum negatur, nec immerenti ad salutem prodesse quod sumitur, quando gratia salutaris in cinerem sancto fugiente mutetur* ». Cette phrase n'est pas sans obscurité. L'assertion que le Seigneur se retire quand il est renié, signifie que le failli est séparé du Seigneur depuis son apostasie. L'eucharistie par suite ne profite plus à l'apostat qui communie : la grâce sacramentelle, que Cyprien appelle ici *gratia salutaris*, est changée en cendres, parce que le saint s'enfuit *sancto fugiente*, dit le texte reçu, *sanctitate fugiente*, disent quelques manuscrits)[3]. M. Struckmann observe sur ce passage que, quelque interprétation qu'on donne des détails, on reconnaîtra que Cyprien

1. *De lapsis*, 26 : « Cum quaedam arcam suam in quo Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet adtingere ».

2. *De lapsis*, 26 : « Alius, qui et ipse maculatus, sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit ».

3. Struckmann, p. 287.

réclame que le fidèle qui communie soit pur[1]. On peut dire plus, puisque cette pureté est réclamée par la majesté de Dieu, qu'il reçoit dans ses mains et sur ses lèvres en communiant. Toutefois, les expressions dont use Cyprien sont fort imprudentes, dans la mesure où elles peuvent donner à croire que le communiant indigne, par le fait de son indignité, met en fuite le *sanctum Domini*. On reconnaît là l'erreur doctrinale de Cyprien sur la validité des sacrements[2].

Dans le *De unitate ecclesiae*, pour inculquer le principe que toute église est une et ne peut donc être divisée, Cyprien énonce que, en dehors de l'église légitime, l'eucharistie est nulle. Il tire cette conclusion du texte de l'Exode qui prescrit de manger l'agneau pascal *in una domo* et de n'en pas jeter les restes dehors, *non eicietis de domo carnem foras* (*Ex.* XII, 46). Il applique en effet ce texte à l'Église, et il dit : « *Caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est*[3] ». Cyprien n'accepte pas plus la validité de l'eucharistie des hérétiques qu'il n'accepte la validité de leur baptême.

Dans son livre *De dominica oratione*, Cyprien parle de l'eucharistie à propos du pain quotidien. On peut entendre ce pain de deux façons, au sens spirituel et au sens littéral. Voici pour le sens spirituel : le Christ est pain de vie, et, en tant que pain de vie,

1. Cf. *Epistul.* LXX. 2.

2. WATSON, p. 266, estime que *sancto* peut être un neutre abstrait. Cf. *De fuga*, 25 : « ... ex ore quo Amen in sanctum protuleris ». *Sanctum* est plutôt une expression elliptique pour « sanctum Domini corpus », qui est ailleurs « sanctum Domini ». A rapprocher de *Luc.* I, 35.

3. *De unit.* 8.

il n'est pas le pain de tous les hommes, mais notre pain. De même donc que nous disons « notre père », Dieu étant le père des croyants, ainsi nous appelons le Christ « notre pain », parce que le Christ est le pain de ceux qui, comme nous, touchent à son corps [1]. Ce corps auquel pense Cyprien, n'est pas le corps mystique, mais le corps eucharistique, le verbe *contingere* au sens actif ne pouvant s'entendre que d'un contact.

La suite en effet montre bien qu'il s'agit de l'eucharistie. Cyprien poursuit : Nous demandons à Dieu de nous donner ce pain chaque jour, de peur que, à nous qui sommes dans le Christ (au contraire des faillis dont le Christ s'est retiré) et qui chaque jour recevons l'eucharistie pour l'aliment de notre salut, il n'arrive d'être séparés du corps du Christ, à la suite d'une faute grave qui nous interdise la communion et la participation au pain céleste [2]. Puisque le Christ a dit que celui qui mangerait de son pain vivrait éternellement, il est manifeste que ceux-là vivent qui touchent à son corps et reçoivent l'eucharistie pour y communier, et il faut donc redouter de compromettre notre salut en étant séparé du corps du Christ. Nous demandons ainsi le pain quotidien, c'est-à-dire l'eucharistie quotidienne, comme un gage quotidien de notre persévérance dans la vie du Christ.

Hunc autem panem dari nobis cotidie postulamus, ne

1. *De orat. domin.* 18 : « ... sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est ».

2. Cf. *Epistul.* XVI, 2 : « Cum in minoribus peccatis (des péchés moindres que celui du failli) agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant... » Même considération dans *Epistul.* XVII, 2.

qui in Christo sumus et eucharistiam eius cotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communiantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur, ipso praedicante et dicente : « *... Si qui ederit de meo pane vivet in aeternum* » [Jo. VI, 53] *... Quando ergo dicit in aeternum vivere si qui ederit de eius pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus eius attingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum ne, dum quis abstentus separatur a Christi corpore, remaneat a salute*[1] *... Et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus*[2].

Ce texte est plein de choses. D'abord une attestation de l'usage de la communion quotidienne, l'eucharistie étant appelée *cibus salutis*, allusion à la doctrine du quatrième évangile. Puis l'attestation de la discipline qui, pour un péché grave, prive un fidèle du droit de communier. Le fidèle, à qui la communion a été interdite, est dit *abstentus*, et ce terme est un mot consacré, juridique[3].

Le fidèle ainsi privé du pain céleste est « séparé du corps du Christ » : on pourrait croire, à première vue, qu'il s'agit là du corps mystique, de l'Église, mais ici (au contraire de chez Tertullien) le corps du Christ est le pain eucharistique, aliment de salut : en être privé par l'évêque est une menace pour le salut, puisque être privé du corps du Christ c'est être privé de la grâce salutaire ou sanctification qu'il procure au communiant[4].

1. *Remaneat a salute.* La phrase est elliptique, et on comprend les manuscrits qui suppléent *extraneus* ou *alienus*.
2. *De dom. orat.* 18.
3. Watson, p. 282.
4. Struckmann, p. 293, relève trois mentions de l'eucharistie dans les

La communion est une source de grâce, de force, le martyr y trouvera l'énergie surnaturelle dont il a besoin pour vaincre. On ne doit donc pas hésiter à admettre à la communion les faibles, pour les aider à devenir forts :

Nunc non... morientibus sed viventibus communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad praelium non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus; et cum ad hoc fiat eucharistia ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicae saturitatis armemus.

Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communionis admittimus[1]?

Ce beau texte est pris à la lettre synodale des quarante et un évêques réunis autour de Cyprien à Carthage, lettre adressée au pape Cornelius et rédigée par Cyprien. Elle exprime la foi des évêques d'Afrique en conformité avec la foi romaine. Impossible d'y entendre l'eucharistie comme une figure, comme

Testimonia ad Quirinum de Cyprien. I, 22 : « Quod panem et calicem Christi et omnem gratiam eius amissuri erant Iudaei, nos vero accepturi » (Struckmann suggère que ce texte est peut-être à entendre symboliquement de la doctrine du Christ). III, 25 : « Parum est baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat ». III, 94 : « Cum timore et honore eucharistiam accipiendam ».

1. *Epistul.* LVII, 2. Cf. *id.* 4. « Mens deficit quam non recepta eucharistia erigit et accendit. » M. Pio Franchi de' Cavallieri, *Note agiografiche* (Roma 1909,, p. 25, signale l'expression « alimentum indeficiens » pour désigner l'eucharistie, dans la *Passio ss. Montani et Lucii*, qui date de 259.

un rite où le communiant ne trouverait que ce que sa foi y mettrait. Le chrétien qui va aller au martyre, est couvert « *protectione sanguinis et corporis Christi* ». L'eucharistie a pour raison d'être de protéger qui la reçoit *eucharistia... accipientibus... tutela*). Voulons-nous protéger les nôtres contre l'adversaire qui les attend, armons-les, dit hardiment Cyprien, du secours de la satiété dominicale, « *munimento dominicae saturitatis* ». Puisqu'ils vont être appelés à verser leur sang, ne leur refusons pas le sang du Seigneur, car comment les préparerions-nous à la coupe du martyre, si nous leur interdisions le droit de communier dans l'église à la coupe du Seigneur? Le sang du Christ dans le calice de la communion, est aussi objectif que le sang du martyr[1].

Après des affirmations si fortes, on ne sera pas déconcerté par d'autres expressions qui seraient moins nettes. Ainsi dans l'épître à Magnus, sur le sujet de la validité du baptême des hérétiques, Cyprien établit que l'Église est une et que Dieu a voulu inculquer l'unanimité chrétienne par la leçon qu'il donne dans le sacrifice eucharistique : « *Unanimitatem christianam... etiam ipsa dominica sacrificia declarant* ». Car lorsque le Seigneur appelle son corps un pain qui est fait d'un agrégat de grains de froment, il veut signifier que le peuple que nous sommes et qu'il portait en lui est un. De même, lors-

1. Même considération dans *Epistul.* LVIII. 1 : « ... considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere ». *Id.* 9, revenant à la pensée que le chrétien a porté l'eucharistie dans sa main, Cyprien écrit : « Armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, et, eucharistiae memor, quae Domini corpus accipit ipsum complectatur ».

qu'il appelle son sang un vin qui a été exprimé de nombreuses grappes, il signifie le troupeau que nous sommes. Si Novatien était uni à ce pain dominical, s'il était mêlé au vin du calice du Christ, son baptême serait valide[1]. Dans ce développement, il est clair que Cyprien considère le pain eucharistique et le vin eucharistique comme une figure, mais une figure du peuple chrétien, une figure de la vraie Église, une figure du corps mystique du Christ, non une figure du corps sacramentel du Christ ou de son sang.

S'il y avait dans ce développement une difficulté, elle serait plutôt dans l'expression : « *Dominus corpus suum panem vocat..., sanguinem suum vinum appellat* ». Ce qui se traduit : le Seigneur donne le nom de son corps à du pain, le nom de son sang à du vin. Ainsi comprise, cette expression est très imparfaite, et il n'est pas surprenant qu'on ait tenté de l'exploiter dans le sens d'une présence purement nominale. Mais c'est là une interprétation en contradiction avec les expressions plus explicites qu'on relève chez Cyprien, et il serait d'une détestable méthode de solliciter les expressions moins nettes dans le sens de conceptions modernes auxquelles Cyprien n'a sûrement pas pensé.

*
* *

Certainement le document le plus considérable que la littérature chrétienne des trois premiers siè-

1. *Epistol.* LXIX, 3 : « Quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum » etc.

cles offre sur l'eucharistie, est la lettre de saint Cyprien à Caecilius (*Epistula* LXIII), que les manuscrits intitulent non sans raison *De sacramento calicis* ou *De sacramento dominici calicis.* Elle traite à fond la question de savoir si on doit mettre du vin mêlé d'eau dans le calice de la messe, ou y mettre seulement de l'eau, ce conformément à un usage rare mais persistant en Afrique encore au temps de Cyprien[1].

L'évêque de Carthage écrit à Caecilius, évêque de Biltha, non que Caecilius soit un tenant de l'erreur que va combattre Cyprien, mais parce que Caecilius est le plus ancien des évêques de l'Afrique proconsulaire. Je sais, dit-il, que la plupart des évêques qui, dans le monde entier, sont à la tête des églises, sont fidèles à la tradition qui remonte au Seigneur et à l'Évangile, et qu'ils n'abandonnent pas ce que le Maître a prescrit et fait pour aller à une institution humaine et nouvelle : néanmoins, quelques-uns par ignorance ou simplicité, dans la célébration des saints mystères, « *in calice dominico sanctificando* », ne font pas ce que le Seigneur a fait et prescrit de faire. Il faut donc que « *in calice offerendo dominica traditio servetur* », et donc il faut mettre du vin dans

1. Cet usage « aquarien » se rattache aux idées d'abstinence chères aux Encratites du IIe siècle. On ne peut pas le présenter comme ayant surgi inopinément en Afrique au moment de la persécution de Dèce, comme le suggère Struckmann, p. 306, d'après *Epistul.* LXIII, 15. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie*, Mainz 1903, p. 174, y signale avec plus de raison une inspiration montaniste. Voyez (contre Harnack) toute la discussion de Scheiwiler, p. 166-175. Le fait que Cyprien (LXIII, 17) suppose qu'on pourra défendre l'usage qu'il combat, par l'autorité de quelqu'un de ses prédécesseurs sur le siège de Carthage (*Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit...*), donne à croire que cet usage date.

le calice, « *ut calix qui in commemoratione eius offertur mixtus vino offeratur* ». Car comment verra-t-on le sang du Christ dans le calice, s'il n'y a pas de vin[1] ?

Les figures de l'Ancien Testament attestent que le vin est un des éléments de l'eucharistie. Noé qui a été une figure prophétique de la passion du Seigneur, s'était enivré de vin (*id.* 3). Melchisédech préfigurait le « *sacrificii dominici sacramentum* », quand il offrait au Très-Haut le pain et le vin, car Jésus Christ lui aussi « *sacrificium Deo patri optulit, et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem* » *id.* 4. Dans Isaïe, celui qui vient d'Édom, les vêtements rouges du jus du pressoir, figure le Christ, parce qu'il faut que la grappe soit foulée dans le pressoir avant qu'on ait du vin à boire : « *Sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset, et pressus, et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret* » (*id.* 7). Nous buvons donc dans le calice eucharistique le sang que le Christ a répandu dans sa passion.

1. *Epistul.* LXIII, 2 : « Nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur. » Nombre de manuscrits lisent *quo* pour *quod*. La leçon *quod* est cependant la bonne. Comparer *id.* 6 : « Quando autem sanguis uvae dicitur, quid aliud quam vinum calicis dominici sanguis osteuditur? » Cyprien dira (*id.* 7) : « Vini utique mentio ideo ponitur, ut Domini sanguis vino intellegatur et quod in calice dominico postea manifestatum est prophetis adnuntiantibus praedicaretur ». A ce compte, *ostenditur* a le même sens que *intellegitur*. Autant dire que les espèces du pain et du vin ont, pour nos sens, une valeur symbolique, et nous verrons que ce symbolisme est multiple, mais ces espèces sont d'abord symboles du corps et du sang, ce qui n'exclut nullement la réalité sacramentelle du corps et du sang. Cette distinction a échappé à M. Loofs, *Abendmahl*, p. 58.

A la cène, le Seigneur nous a par son exemple montré comment nous devions célébrer l'eucharistie : il a pris une coupe dans laquelle du vin et de l'eau étaient versés ensemble. Et Cyprien cite le texte de saint Mathieu. C'est donc, conclut-il, un calice de vin trempé qu'il a béni et offert, c'est du vin qu'il a appelé son sang : « *Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus optulit, et vinum fuisse quod sanguinem dixit : unde appareret sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni* » *id.* 9. Il tire un pareil argument du récit de l'institution pris à saint Paul, et il conclut contre l'innovation contraire à l'enseignement du Christ et de son apôtre, innovation qui fait célébrer avec de l'eau pure, « *quae sola Christi sanguinem non possit exprimere* » *id.* 11 [1]. L'Esprit saint a parlé du calice enivrant Ps. xxii. 5 ; il parlait là du calice du Seigneur, mais en aurait-il parlé en ces termes si ce calice ne contenait que de l'eau? « *Ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis qualis est ebrietas vini saecularis* ». Car l'homme se renouvelle en buvant le sang du Seigneur, « *poto sanguine Domini et poculo salutari* » *id.* 11. Tenons-nous donc à l'institution du Christ. Si les plus petits des préceptes du Seigneur doivent être obéis, combien plus de si grands commandements, « *quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum*

1. Le mot *exprimere*, que l'on a voulu exploiter contre le réalisme de Cyprien, est à entendre comme le mot *ostenditur* rencontré plus haut : l'eau est un signe qui, en tant que tel, ne signifie pas le sang. Et si le vin signifie le sang, suggère l'idée du sang, qu'y a-t-il là qui exclue la réalité invisible de la chose signifiée?

dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia? » Car le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu, souverain prêtre de Dieu le Père, s'est offert lui-même en sacrifice à son père, et « *hoc fieri in sui commemorationem praecepit* » : l'évêque à son tour tient la place du Christ, fait ce que le Christ a fait, offre un sacrifice véritable et plein dans l'église à Dieu le Père (*id.* 14). — On ne croira donc pas, conclurons-nous, que le vin consacré dans le calice soit rien de *saeculare*, de *commune* : le calice est un calice de salut, on y boit le sang du Seigneur.

Après ces fortes expressions, on n'a pas à s'émouvoir de textes comme celui-ci que des critiques ont voulu tirer dans le sens du pur symbolisme[1]. On met dans le calice, dit Cyprien, du vin et de l'eau : le Christ, en effet, nous portait tous en lui puisqu'il portait nos péchés : le vin signifie son sang, l'eau signifie son peuple :

Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur... Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur (*id.* 13).

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 58.

La thèse de Cyprien est, on se le rappelle, que l'on doit mettre dans le calice eucharistique du vin trempé d'eau, et non de l'eau pure : l'argument qu'il fait ici valoir est que le mélange d'eau et de vin a une valeur symbolique voulue du Sauveur. Cyprien sait, en effet, que l'eau symbolise le peuple : « *Aquas namque populos significare in Apocalypsi scriptura divina declarat* ». et, ajoute-t-il, on perçoit cette figure dans le sacrement du calice. « *quod scilicet perspicimus et sacramento calicis contineri* » (*id.* 12). Il est donc bien établi que l'eau est une figure du peuple chrétien. Or, dans sa passion le Christ nous portait en lui, nous et nos péchés qu'il rachetait par son sang : dans l'eucharistie qui reproduit sa passion, l'eau est mêlée au vin pour symboliser cette incorporation du peuple au Christ. Si on offrait du vin seulement, le sang du Christ serait sans nous : si on offrait de l'eau seulement, le peuple serait sans le Christ. Offrez du vin trempé d'eau, le peuple est incorporé au Christ et le Christ au peuple, et vous avez un parfait *sacramentum* spirituel et céleste[1].

Cyprien se meut ici dans le symbolisme que lui

1. Cyprien poursuit : « Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus cui connumetus sit noster numerus et adunatus ». Comme dans le calice il y a du vin et de l'eau, ainsi dans le pain il y a de la farine et de l'eau, et dans les deux cas il y a symbole de l'incorporation du peuple au Christ. On voit à cette nouvelle comparaison que Cyprien allégorise sur l'eau, sur le vin, sur la farine, en ne pensant qu'à leur entité d'eau, de vin, de farine.

suggère le « sacrement du calice », et son subtil génie s'y complaît jusqu'à s'y compromettre. On ne doit faire aucune difficulté de reconnaître, avec M. Struckmann par exemple, que Cyprien prend les éléments de la sainte eucharistie comme des symboles : l'eau symbolise le peuple, le vin symbolise le Christ, et le mélange de l'eau et du vin symbolise l'incorporation du peuple au Christ. Mais, ajouterons-nous avec M. Struckmann, s'ensuit-il que le vin soit le sang du Christ seulement en symbole[1]? Le concile de Trente, nous l'avons cité une fois déjà, déclarera que l'eucharistie est « symbole d'une chose sacrée », c'est-à-dire symbole du corps du Christ, mais en même temps ce corps lui-même[2]. Le concile déclarera que l'eucharistie est symbole aussi bien du corps mystique[3]. Aujourd'hui, par scrupule de tomber dans l'équivoque, on ne se sert plus guère de ce langage. Cyprien n'avait pas nos raisons d'être à ce point circonspect, il a donc pu dire « *in vino ostendi sanguinem Christi* », comme il a pu dire que le vin et l'eau signifiaient l'incorporation au Christ, au corps mystique du Christ.

La lettre LXIII de Cyprien s'achève par une réponse aux difficultés pratiques que l'on peut faire à la thèse par lui soutenue. Si, en effet, l'usage s'est introduit de n'user que d'eau dans le calice eucharistique, Cyprien suppose qu'on fera valoir la crainte que certains chrétiens ont d'être trahis en temps de persécution par l'odeur du vin pris ainsi dans une

1. Struckmann, p. 319. Adam, p. 33.
2. Denzinger, 757.
3. *Ibid.* 756.

communion matinale : « ... *In sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi* ». Quoi donc, demande Cyprien, allez-vous apprendre par là aux fidèles à avoir de la confusion du sang du Christ dans la célébration même des saints mystères? « *Quomodo autem possemus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere*[1]? »

* * *

Notre présente étude n'ayant pas pour objet l'histoire du dogme du sacrifice de la messe, il suffira d'indiquer l'importance que saint Cyprien donne à la notion sacrificielle de l'eucharistie. Rien que dans les textes que nous venons de produire, on a vu Cyprien opposer les *divina opera* des chrétiens et les *sacrificia sacrilega* des païens: se donner à lui-même le nom de sacrificateur; parler du *Dei sacerdos* qui célèbre les *sacrificia divina*, les *dominica*

1. *Epistul.* LXIII, 15. — Au 16 de la même lettre, Cyprien suppose que l'aquarien lui dira : Le matin nous célébrons avec de l'eau pure (*mane aqua sola offerri*), mais le soir nous offrons de l'eau et du vin (*cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus*). A quoi Cyprien répond : « *Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus* ». On peut induire de ce texte que certains célèbrent l'eucharistie en forme privée au moment du repas du soir. Cyprien n'accepte pas cette pratique : « *Nos autem*, dit-il, *resurrectionem Domini mane celebramus* ». Et qu'on ne dise pas que le Christ a célébré le soir, car en rigueur le Christ a célébré l'eucharistie après votre repas du soir : « *Numquid ergo dominicum post cenam celebrare debemus?* » Par *dominicum* entendez l'eucharistie. — Au temps de saint Augustin, l'usage subsistait en beaucoup d'églises de célébrer l'eucharistie le jeudi saint après le repas du soir, *in fine diei, post refectionem*, ce qui n'empêchait pas de la célébrer aussi ce même jour le matin. Augustin. *Epistul.* LIV, 5 et 6.

sacrificia; appeler *sacrificium nostrum* le *sacrificium dominicum.* On a dit avec raison que saint Cyprien est un des Pères qui ont insisté davantage sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie[1].

Un second article de foi aussi fortement affirmé est l'objectivité du don surnaturel fait au fidèle qui communie. Ceux-là vivent qui participent au corps du Christ (*eos vivere qui corpus eius attingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt*). Le martyr qui marche à la mort, est fortifié par la protection du corps et du sang du Christ qu'il a reçu dans la communion (*protectione sanguinis et corporis Christi* [*munitur*]..., *munimento dominicae saturitatis* [*armatur*]). Ce don objectif, ce *sanctum Domini,* est le corps et le sang du Christ : le fidèle qui boit au calice boit le sang du Christ (*sanguinem Christi bibere*), le fidèle qui reçoit dans ses mains le pain consacré, reçoit le corps du Seigneur *Domini corpus manibus accipit*. La majesté et la sainteté de Dieu sont là.

A ces deux articles de foi s'ajoute chez Cyprien une erreur, qui est de son pays et de son temps, l'erreur qui consiste à croire que hors de l'Église il n'y a pas de sacrements, pas de baptême d'abord (c'est le point débattu dans la controverse baptismale), pas de confirmation, pas de sacerdoce, pas d'eucharistie, pas de réconciliation. A ses yeux, Novatien en quittant l'église romaine dont il était

1. Voyez Renz, *Opfercharacter*, p. 129 et suiv. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 389. L'idée chère a la « Dogmengeschichte » protestante que Cyprien serait le premier représentant de l'idée d'oblation du corps et du sang du Christ, est éconduite par Kattenbusch, *Messe*, p. 676-677.

prêtre, a perdu tout pouvoir d'ordre, l'eucharistie qu'il célèbre est aussi nulle que le baptême qu'il administre : Cyprien n'hésite donc pas à dire que Novatien profane la vérité de la victime dominicale par de faux sacrifices. « *dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare*[1] ». Il n'hésite pas à dire que, chez les hérétiques, l'eucharistie ne peut en aucune manière être faite : « *Eucharistiam fieri apud illos omnino non posse*[2] ». Le prêtre indigne et l'évêque indigne sont dans la même condition que l'hérétique, et Cyprien en donne pour raison qu'ils ont perdu le saint Esprit : « ... *quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi sanctus Spiritus non sit*[3] ». Le pouvoir de faire du pain et du vin le « *sanctum Domini* », le pouvoir de sanctifier l'oblation, est un pouvoir que le ministre indigne à perdu par son indignité[4].

1. Cyprian. *De unit.* 17 : « Frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram (il s'agit là de la prière eucharistique ou « canon » de la messe) inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare. » Cf. *De unit.* 13.

2. *Epistul.* LXX, 2.

3. *Epistul.* LXX, 4.

4. Nous perdons sans doute beaucoup en ne sachant quasi rien de ce que les romains du IIIe siècle ont pu écrire sur l'eucharistie. Hippolyte avait écrit un traité où il s'occupait du jeûne du samedi et de la communion quotidienne. Commentant les bénédictions de Jacob sur ses fils, Hippolyte rencontrait le texte qui dit : « Issachar a vu que le repos était bon et la terre bonne » (*Gen.* XLIX, 15). Hippolyte, en allégoriste, voit dans le repos l'enseignement du Christ et dans cette terre sa chair. Cette chair est la chair eucharistique. Bonwetsch et Achelis, *Hippolytus Werke*, t. I, 2 (Leipzig 1897), p. 63.

L'interprétation que nous proposons là est confirmée par un fragment arabe attribué à Hippolyte, dans lequel Thamar est la figure de l'Église et Juda la figure du Christ. Thamar a demandé trois gages à Juda : son anneau, son cordon et son bâton. « Pareillement, écrit Hippolyte, le Christ a donné trois choses à son Église : son corps,

son sang et le baptême. Thamar est sauvée par ces trois gages, l'anneau, le cordon et le bâton : ainsi la sainte Eglise est pareillement sauvée de l'idolâtrie par trois choses, la connaissance, le corps et le sang... ; et nous recevons son corps et son sang parce que le gage de la vie éternelle est pour celui qui, avec humilité, s'approche de lui ». Le corps et le sang désignent le sacrement eucharistique. *Ibid.* p. 96.

Deux citations d'un « discours sur les deux larrons » (*Ioa.* XIX, 34) montrent le corps du Seigneur donnant au monde le précieux sang et l'eau sainte. Hippolyte pense ici encore au baptême et à l'eucharistie, qui sont pour nous les sources ou causes de la vie. *Ibid.* p. 211.

D'autres textes, d'une authenticité justement suspecte, sont discutés par STRUCKMANN, p. 215-223. Nous résumerons l'impression que donnent les textes authentiques par ce jugement d'un critique récent : « Dans quelle mesure Hippolyte a-t-il développé la théologie du dogme eucharistique, nous ne saurions le dire. Pris dans leur ensemble ces textes donnent l'impression d'un réalisme très ferme. » D'ALÈS, *Théologie de saint Hippolyte* (Paris 1906), p. 150.

§ 5. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Les difficultés que soulève l'interprétation des textes eucharistiques africains, et que nous avons vues se résoudre finalement dans l'équation traditionnelle du réalisme, se reproduisent non moins vives avec les textes alexandrins, et d'abord avec ceux de Clément d'Alexandrie. Les critiques protestants ont fait de lui, comme des Africains, un pur symboliste, c'est le verdict de Steitz: le plus qu'ils nous accordent, avec Harnack, est que l'eucharistie est pour Clément l'union de notre esprit au Verbe[1]. Nous croyons qu'il faut faire une part chez Clément à l'allégorie, dont il use et abuse, puis à ce qu'il nomme lui-même gnose, et qui est chez lui une traduction de la foi en langage hellénique: mais cette gnose se superpose à une πιστις qui est la foi de tous, la foi de tradition. Cette distinction vaut pour son enseignement eucharistique.

1. HARNACK, *Dogmengeschichte* [4], t. I, p. 436, croit que Clément et Origène « spiritualisent », en ce qu'ils conçoivent le corps et le sang comme le sommaire de la sagesse. Cependant il admet que Clément a considéré aussi l'eucharistie comme « l'union du Logos divin avec l'esprit de l'homme ». LOOFS, *Abendmahl*, p. 49, s'excuse de ne pas parler de Clément, pour ce motif que les vues de Clément coïncident avec celles d'Origène. Autant dire qu'il fait de Clément un tenant de la présence « spiritualistisch-dynamische ». *Leitfaden*, p. 212. Pour les jugements divers portés sur la doctrine de Clément, STRUCKMANN, p. 116-117.

***

Premièrement, nous retrouvons chez Clément les affirmations traditionnelles.

Commentant le texte des *Proverbes* (IX, 17) : « Les eaux dérobées sont douces et le pain du mystère est agréable ». Clément voit dans ce pain et cette eau l'eucharistie telle que la pratiquent les hérétiques, qui pour l'offrande, contrairement au canon de l'Eglise, se servent de pain et d'eau [1]. Pareillement, il retrouve quelques lignes plus loin le baptême, celui des hérétiques. Baptême et eucharistie sont donc à rapprocher comme deux institutions sacramentelles peuvent l'être. L'eucharistie est qualifiée de προσφορά. On eucharistie le pain et le vin, εὐχαριστεῖν étant pris au sens actif où le prenait saint Justin. L'usage liturgique est traité par Clément de κανὼν τῆς ἐκκλησίας. Il n'est pas permis de célébrer contrairement à cette règle ecclésiastique, ainsi que font ces hérétiques qui eucharistient du pain et de l'eau pure. Les hérétiques que dénonce ici Clément sont ceux qu'il appelle ailleurs Encratites [2].

Salem veut dire paix, le Sauveur est roi de la paix ou roi de Salem comme Melchisédech dont Moïse a écrit : « Melchisédech roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut », le même Melchisédech qui

1. *Stromat.* I, 19 (édit. Staehlin, p. 61) : Φησὶν ἡ σοφία τοῖς ἀμφὶ τας αἱρέσεις ἐηλονότι « ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἄψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκέρου ». ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ' ἄλλων τινων, ἀλλ' ἢ ἐπὶ των ἀρτῳ καὶ ὕδατι κατα τὴν προσφορὰν μὴ κατα τον κανονα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἱρέσεων ἐμφανῶς ταττουσης τῆς γραφῆς· εἰσι γαρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν.

2. *Paedagog.* II, 2 (Staehlin, p. 192).

offrit le vin et le pain, aliment sanctifié, en figure de l'eucharistie. L'eucharistie est donc figurée par du vin et du pain, mais aussi par du vin et du pain offerts à Dieu en sacrifice par un prêtre, et devenus ainsi un aliment sanctifié, ἡγιασμένη τροφή[1]. On rapprochera l'emploi du mot ἁγιάζειν par Clément et l'emploi du mot *sanctificare* chez les Africains.

Voici une indication liturgique. Chacun, écrit Clément, doit s'examiner pour savoir s'il est digne, l'un de parler la parole de Dieu, l'autre de l'entendre, « comme ceux qui distribuent l'eucharistie, selon l'usage, invitent chacun du peuple à prendre sa part[2] ». Indication elliptique assurément, mais qui exprime assez clairement d'abord la distinction du λαός, le peuple chrétien, et de ceux qui ont pour fonction de lui partager l'eucharistie. Chacun est invité à venir prendre sa part, à condition de se juger digne : allusion peut-être à quelque rite analogue à celui du *Sancta sanctis*, que nous rencontrerons au IVe siècle. Quant à la distribution de l'eucharistie par les diacres, nous l'avons rencontrée chez saint Justin et chez saint Cyprien.

Voici un autre trait, simple réminiscence du récit évangélique de la cène. « Le Sauveur, ayant pris du pain, d'abord parla et rendit grâces, puis ayant rompu le pain le servit, afin que nous mangions λογικῶς, et que, apprenant à connaître les Écritures,

1. *Stromat.* IV, 25 (Staehlin, p. 319) : ... ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας. Le mot τύπος a le sens de figure prophétique. Cf. *Stromat.* V, 10 (Staehlin, p. 370 où ἁγιάζειν est pris au sens de θύειν.

2. *Stromat.* I, 1 (Staehlin, p. 5) : ἢ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν.

nous y conformions notre conduite [1] ». La méthode allégorique de Clément lui fait poser le geste du Sauveur à la cène et aussitôt donner à ce geste une valeur de moralité : le chrétien reçoit les Ecritures et en nourrit sa conduite, comme les apôtres ont reçu le pain de la cène et l'ont mangé : mangeons donc comme l'intelligence sait faire. On ne retiendra de ce texte que l'allusion à la cène, le reste étant allégorie à côté.

Voici un dernier trait. Le Christ est supposé tenir au chrétien ce langage : « Je suis ton nourricier, je te donne du pain [qui est] moi-même, celui qui y goûte ne fait plus l'expérience de la mort, et chaque jour je [me] donne [en] breuvage d'immortalité [2]. » Même à supposer une part d'allégorie dans cette prosopopée, cette allégorie a pour point de départ le pain et le vin eucharistiques, l'équation de ce pain et de ce vin au Christ lui-même, et le don d'immortalité effet de cet aliment et de ce breuvage.

Les quelques textes que nous venons de produire, témoignent de la liturgie de Clément et chez lui de l'acception traditionnelle des données liturgiques.

1. *Stromat.* I, 10 (Staehlin, p. 30) : ὁ σωτὴρ ἄρτον λαβὼν πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαριστήσεν· εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν. ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς καὶ τὰς γραφὰς ἐπιγνόντες πολιτευσώμεθα καθ' ὑπακοήν. Cf. *Paedag.* II, 2 (Stählin, p. 176) : καὶ εὐλόγησέν τε τὸν οἶνον κτλ.). — Pour le sens de λογικῶς, rapprocher *Rom.* XII, 1 : τὴν λογικὴν λατρειαν ὑμῶν. *I Pet.* II, 2 : τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε. On peut rappeler *Testam. XII Patr., Levi* 3 : les anges προσφέρουσι κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας, λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν. On entendra par λογικόν ce qui n'est pas sensible, matériel, mais intelligible.

2. *Quis dives salv.* 23 (P. G. t. IX, p. 628 : ἐγώ σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν διδοὺς ἀθανασίας.

Nous allons maintenant quitter cette terre ferme et entrer dans l'allégorie.

*
* *

Clément commente le texte de Zacharie IX, 9 où le roi vient monté sur un ânon, et le texte des bénédictions de Jacob (*Gen.* XLIX, 11 où Juda attache à la vigne son ânon. Autant de figures prophétiques : le Sauveur a attaché l'ânon, qui est le peuple simple et enfant, à la vigne, qui est le Verbe. Comment la vigne peut-elle être figure du Verbe? Parce que la vigne donne du vin, comme le Verbe du sang : or, vin et sang sont offerts aux hommes pour leur salut, le vin au corps, le sang à l'esprit[1]. — Le vin dont il est ici question n'est pas le vin eucharistique, mais le vin commun, le vin tenu communément pour un remède[2]. Le vin évoque l'idée du Verbe. Pourquoi? Parce que le Verbe donne du sang, comme la vigne du vin, et que le sang est salut pour l'esprit comme le vin est remède pour le corps. Le Verbe, symbolisé par la vigne, donne du sang dans sa passion sur la croix.

Dans le texte suivant, Clément reprend la même idée, à propos du vin que le bon samaritain verse sur les blessures de l'homme qu'il ramasse. Le bon samaritain est une figure du Sauveur qui a versé le

1. *Paedag.* I, 5 (STAEHLIN, p. 99) : ... τῷ λόγῳ... ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ· φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος ὡς αἷμα ὁ λόγος, ἄμφω δὲ ἀνθρώποις ποτὸν εἰς σωτηρίαν, ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι. Cf. *Paedag.* II, 2 (STAEHLIN, p. 174) : τὸν κόσμον ὅλον αἵματι πληρώσας ἀμπέλου, ποτὸν ἀληθείας. Et quelques lignes plus bas : μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν.
2. *I. Tim.* V, 23. *Luc.* X, 34.

vin sur nos âmes blessées. Clément ajoute que ce vin est le sang de la vigne de David[1]. Ici encore, le sang est le sang rédempteur.

On voit à ces deux exemples que le sang du Verbe peut, par Clément, être appelé allégoriquement vin, vin de la vigne de David, sans être pour autant le sang eucharistique[2].

Nous ne devrons pas être surpris, après cela, de voir la gnose traitée par Clément de nourriture. Clément distingue deux degrés dans la connaissance religieuse. Le premier est celui qui établit en nous la foi par la catéchèse : c'est le lait des enfants à la mamelle. Le second degré est celui de la doctrine intégrale, la gnose, la nourriture solide. Ces deux images, celle du lait, celle de la nourriture solide, prises d'ailleurs à saint Paul[3], n'ont qu'une valeur de comparaison concrète. Clément poursuit : cette nourriture solide est la doctrine intégrale ou contemplation : et pour mieux se faire entendre, Clément use d'un mot pris à la langue des mystères d'Eleusis, le mot ἐποπτεία. Il dira donc : la nourriture solide est la contemplation du spectacle sacré : γάλα μὲν ἡ κατήχησις... νοηθήσεται, βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία. Puis, superposant une nouvelle image à cette première image, comme la nourriture solide lui

1. *Quis dives salv.* 29 (Staehlin, p. 179) : οὗτος ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς. Rapprocher *Paedag.* I, 6 Staehlin, 113 : τῷ γὰρ ὄντι αἷμα τῆς πίστεως ἡ ἐλπίς.

2. F. J. Hort, *Clement of Alexandria Miscellanies book VII* (London 1902), p. 378, a pu dire d'expressions pareilles de Clément : « The phraseology is eucharistic, but the feeding spoken of, the realisation of the union of the Body with the Head, seems not to be limited to the actual reception of the eucharist ».

3. *I Cor.* III, 1-3.

suggère l'idée de viande et de sang, il dira : « Les chairs et le sang du Verbe sont l'intelligence de la puissance et de l'être divin... Car la gnose de l'être divin c'est manger et boire le verbe divin [1] ». On ne peut nier que l'emploi des termes johanniques chair et sang ne soit pour créer une confusion dans l'esprit du lecteur moderne; mais cette confusion n'est pas dans la pensée de Clément, qui n'a ici en vue que la gnose, et aucunement l'eucharistie.

Sous les mêmes traits allégoriques, Clément décrit la gnose, toujours la gnose, dans un développement du *Pédagogue*, où l'on ne saurait voir encore l'eucharistie [2]. A peine le baptême est-il reçu, qu'aussitôt le chrétien est en possession de l'objet parfait qu'il attendait, la connaissance de Dieu, la gnose. Le baptême n'est pas pour rien appelé illumination, puisqu'il nous ouvre les yeux sur la « lumière sainte », qui est Dieu même. Le baptisé est comme un homme qu'on aurait éveillé du sommeil, et qui désormais veillerait. Sans doute, la résurrection lui réserve la lumière totale : mais entre l'illumination dans le temps et celle de l'éternité, il n'y a de différence que de degré. Ces affirmations de Clément ont pour but de contredire ceux qu'il traite de pseudo-gnostiques (entendez les gnostiques comme Valentin, pour qui il existait deux christia-

1. *Strom.* V, 10 (Staehlin, p. 370) : σάρκες αὗται καὶ αἷμα τοῦ λόγου, τοῦτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας... βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας.

2. *Paedagog.* I, 6. Je cite l'édition de Berlin (1905). On trouvera le texte reçu, dans *P. G.* VIII, 280-312. Ce développement allégorique sur le sang, la chair, le lait, symboles de la foi, est un développement difficile à interpréter. Je n'y vois nulle part l'eucharistie. Struckmann, p. 118-126, veut y reconnaître l'eucharistie.

nismes, celui des enfants ou des catholiques, et celui des gnostiques ou des parfaits. Mais, dit Clément avec insistance, la foi du baptisé est un don parfait, puisque le néophyte est dans la lumière. La perfection est virtuellement dans la catéchèse. En ce sens, on doit dire que nous sommes tous enfants. Le Christ n'est-il pas notre Pédagogue? Ne nous appelle-t-il pas à mainte reprise du nom d'enfants (νήπιοι)? Clément cite les textes et les commente avec abondance, pour conclure que cette enfance est une perfection, qui nous met aux mains du divin Pédagogue. Mais Clément a affaire à des adversaires retors, qui lui opposent des textes : saint Paul ne dit-il pas aux Corinthiens qu'il leur a donné du lait, parce qu'il ne pouvait pas leur faire prendre une nourriture solide? Ce lait sera la doctrine de quiconque ne s'est pas élevé plus haut, jusqu'au gnosticisme. Clément répond que le lait est un aliment parfait, puisque Dieu promet que le paradis sera une terre où coulera le lait et le miel[1]. Qu'on ne s'étonne donc pas que l'apôtre ait donné du lait aux Corinthiens : c'est le lait du Christ, c'est-à-dire le Verbe. Mais alors que sera cette nourriture solide, dont parle l'apôtre? Les adversaires de Clément identifient le lait avec le christianisme élémentaire (πρῶτα μαθήματα), et ils identifient la nourriture solide avec le christianisme supérieur (πνευματικαὶ ἐπιγνώσεις), et ils traitent cette gnose de chair et de sang de Jésus[2].

1. *Paedagog.* I, 6 (Staehlin, p. 111-113). On a, dans ce développement, la preuve que Clément n'interprète pas de l'eucharistie le discours sur le pain de vie chez saint Jean.

2. *Ibid.* p. 113 : τὸ δὲ βρῶμα τὰς πνευματικὰς ἐπιγνώσεις.... τὸ

Clément leur répond par une théorie physiologique, d'après laquelle le sang est le premier élément engendré dans l'embryon : le sang en s'épaississant forme la chair, et en se subtilisant forme le lait, comme en se putréfiant il forme le pus : transformation de qualité, non de substance[1]. Le sang ressemble à la nourriture spirituelle, et l'on peut dire que le sang du Verbe se comporte comme du lait. Le Verbe fait chair est devenu une nourriture spirituelle pour les sages. L'Église, qui est la vierge mère, n'a pas de lait pour nourrir ses enfants, parce que son premier-né qui est Jésus est le lait qu'elle donne : le corps du Christ nourrit cette multitude d'enfants. « Le Verbe est tout pour l'enfant, il est père, mère, pédagogue, nourrice : Mangez ma chair, dit-il, buvez mon sang : voilà les aliments que le Seigneur offre, la chair qu'il présente, le sang qu'il verse : rien ne manque pour la croissance de l'enfant[2] ».

Il ressort de cette analyse que les νήπιοι confiés au divin Pédagogue, nourris par lui, sont nourris de la connaissance de Dieu, et en cela participent au Verbe qui est leur lait : ce lait est aussi bien la chair et le sang du Christ. Sous tous ces traits

βρῶμα λέγοντες καὶ σάρκα καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ... Ainsi il y a accord entre Clément et les gnostiques qu'il combat pour entendre les versets eucharistiques de saint Jean, non de l'eucharistie, mais de la doctrine.

1. *Ibid.* (p. 113-114). Clément décrit une μεταβολή. Il dit : ... αἷμα τὸ μεταβάλλον ἐστί,... τοῦ αἵματος μεταβολή,... πάσχει δὲ τὴν μεταβολὴν κατὰ ποιότητα, οὐ κατ' οὐσίαν. Et plus loin (p. 120 : ἐξ αἵματος γάλα κατὰ μεταβολὴν γίνεται. Cette dernière formule est très remarquable. On la comparera aux textes de Tertullien sur la *conversio* et la *transfiguratio* (p. 225, plus haut). Seulement, ni chez Clément, ni chez Tertullien, ces notions ne sont appliquées à l'eucharistie.

2. *Ibid.* (p. 115). Ici encore Clément se réfère à *Ioa.* VI, 53.

figurés, on reconnaît la gnose telle que la définit et la pratique Clément, mais non l'eucharistie.

Tout ici est allégorie, dit-il. L'Esprit saint est symbolisé par la chair : n'est-ce pas, en effet, l'Esprit qui a été le démiurge de la chair ? Le Verbe est symbolisé par le sang : n'est-ce pas le Verbe qui donne la vie, comme le sang la donne au corps ? Le Seigneur est le mélange de l'Esprit et du Verbe, et le Seigneur est la nourriture des νήπιοι. Or, le Seigneur Jésus est le Verbe de Dieu. Donc le Verbe de Dieu est notre nourriture[1]. Oui, c'est le Verbe que nous buvons : le Verbe n'est-il pas aussi bien appelé allégoriquement fontaine de vie et fleuve d'huile ? Si le Verbe est bu, il peut être mangé, car ce qui est breuvage sous un certain aspect, peut être aliment sous un autre aspect. Voilà pourquoi le Verbe se nomme lui-même pain, pain descendu du ciel[2]. Mais ces termes concrets ne sont que des représentations allégoriques du Verbe[3]. Qui dit lait dit la même chose que sang, et ces termes ne sont que des symboles de la passion et de l'enseignement du Seigneur[4].

1. *Ibid.* p. 115-116 : σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ.... αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται..... ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος· ἡ τροφὴ τουτέστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνευμα σαρκούμενον, ἁγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.

2. *Ibid.* (p. 117 : ἔτι δὲ καὶ ἄρτον αὐτὸν οὐρανῶν ὁμολογεῖ ὁ λόγος. Suit la citation de *Ioa.* VI, 32, 33, 51. Nous ne quittons pas le terrain exégétique du discours du pain de vie.

3. *Ibid.* (p. 118 : οὕτω πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφὴ καὶ ἄρτος καὶ γάλα.

4. *Ibid.* (p. 119) : τὸ αὐτὸ ἄρα καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους, καὶ διδασκαλίας σύμβολον. Cf. *Paedag.* II, 8 p. 194, le vase d'albâtre repandu sur les pieds de Jésus : δύναται δὲ τοῦτο σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ.

* * *

Au contraire du développement précédent, qui, allégorie inspirée par le quatrième évangile, n'a pas trait à l'eucharistie, celui que nous allons citer maintenant concerne l'eucharistie. à n'en pas douter : tous les critiques protestants ou catholiques avouent que l'obscurité en est grande[1].

Voici le texte de Clément[2] :

Double est le sang du Seigneur. Car l'un est charnel, c'est par ce sang que nous sommes rachetés de la corruption; et l'autre est pneumatique, c'est par ce sang que nous sommes oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc le vin se mêle à l'eau, et l'esprit à l'homme. Ceci (le mélange) rassasie en la foi : cela (l'esprit) conduit à l'incorruptibilité. Et le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent sont sanctifiés

1. Hort, p. 381 : « In what follows the original meaning of the Lord's Supper seems to be lost in mystical allegorization. » Autant Tixeront, p. 275. Cf. Edm. Bishop, *ap.* Connolly, p. 157.

2. *Paedag.* II, 2 édit. Stählin p. 167 : διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὸ μὲν ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς ἐλυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ' ἐστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἴσχυς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα. ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐθις κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χαρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς.

corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange[1], *l'homme, à l'esprit et au Verbe.*

On procédera sagement en allant des affirmations claires aux affirmations qui le sont moins, pour éclairer les secondes par les premières. — Le fidèle qui boit le sang de Jésus, participe à l'incorruptibilité de Jésus : κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. Cette proposition exprime un article de foi qui nous est bien connu : l'eucharistie est un remède ou don d'immortalité. — Et elle est cela, dit Clément, parce qu'elle nous participe l'incorruptibilité même du Seigneur. En quoi donc réside l'incorruptibilité du Seigneur? Clément répond : Dans le πνεῦμα, parce que le πνεῦμα divin est la force du Verbe, comme le sang est la force de toute chair[2]. — L'eucharistie est présentée par Clément sous les espèces d'un calice qui renferme le mélange habituel de vin et d'eau (κρᾶμα). Or, dit Clément, le πνεῦμα divin qui nous participe l'incorruptibilité même du Seigneur, a la faculté de se mêler à notre être humain comme le vin se mêle à l'eau[3]. — Nous buvons

1. Τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον. Il faut que le verbe συγκιρνάντος *commiscere* ait un complément direct à l'accusatif, ce complément sera τὸν ἄνθρωπον, qui est lui-même le redoublement de τὸ θεῖον κρᾶμα, l'homme étant un mélange de corps et d'âme. Ainsi comprennent Renz, *Opfercharakter*, p. 86, et Struckmann, p. 128. Sur l'anthropologie de Clément, Tixeront, t. I, p. 280.

2. Le πνεῦμα qui est la force du Verbe, n'est pas la troisième personne de la Trinité, mais l'essence ou nature divine. Nous retrouverons ailleurs cette acception du terme πνεῦμα, qui dépend de *Ioa.* IV. 24 : πνεῦμα ὁ θεός. Tertullien a pu écrire : « [Christus] definitus est filius Dei secundum spiritum... Ex his Iesus constitit, ex carne homo, et spiritu Deus ». *Adv. Praxean*, 27.

3. Rapprochez *Paedagog.* I, 6 Stählin, p. 118, : ἐπεὶ δὲ εἶπεν « Καὶ ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν », σαρξ δὲ αἵματι ἄρδεται (*irrigatur*), τὸ δὲ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται, ἰστέον οὖν ὅτι ὡς ἄρτος εἰς κρᾶμα καταδύθεις τὸν οἶνον ἁρπάζει, τὸ δὲ ὑδατῶδες ἀπολείπει, οὕ-

au calice de vin et d'eau et nous sommes rassasiés εἰς πίστιν par ce breuvage : mais ce breuvage contient le Verbe, car c'est l'eucharistie, et l'eucharistie est le mélange (κρᾶσις) de ce breuvage (de vin et d'eau et du Verbe. Ce mélange du breuvage et du Verbe est de telle nature qu'en le buvant nous sommes sanctifiés dans notre corps et dans notre âme, parce que la volonté divine du Père mêle mystérieusement notre être humain, corps et âme, à l'esprit et au Verbe[1]. — Ainsi, nous recevons dans l'eucharistie le sang pneumatique par quoi nous sommes oints, ou sanctifiés, ou immunisés contre la mort, et ce sang pneumatique est à distinguer du sang charnel que le Seigneur a versé sur la croix pour racheter les hommes de la corruption du péché. Cette considération de Clément sur le sang du Seigneur s'appliquerait tout autant au corps du Seigneur.

Si nous avons éclairci exactement la doctrine de Clément, il faut reconnaître qu'elle renferme des expressions bien imparfaites, à commencer par celle qu'il donne de l'eucharistie : ἡ κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, l'eucharistie est un mélange de l'élément terrestre (vin ou pain) et du Verbe.

Cette formule n'est pas d'un symboliste, certes, c'est-à-dire d'un dogmatiste qui ne croirait qu'à une présence en figure. Cette formule institue une ana-

τως καὶ ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ὁ ἄρτος τῶν οὐρανῶν, ἀναπίνει τὸ αἷμα, τοὺς οὐρανίους τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀφθαρσίαν ἐκτρέφων, ἀπολείπων δὲ μόνας ἐκείνας εἰς φθορὰν τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας.

1. Le terme κρᾶσις, mélange, sera longtemps appliqué au mystère de l'union des deux natures en Jésus Christ. Tertullien décrit ainsi l'incarnation : « Nascitur homo deo mistus ». *Apologet.* 21. Irénée parle de *commistio*. Origène d'ἀνάκρασις. Hippolyte et Méthodius de σύγκρασις, Novatien de *permixtio*. TIXERONT, t. I, p. 256, 294, 325, 359, 522.

logie entre l'eucharistie et l'incarnation : l'eucharistie est une quasi-incarnation.

Clément croit que le fidèle, qui « boit le sang de Jésus », participe à l'incorruptibilité de Jésus. Le don qui est fait au communiant, n'est pas seulement une vertu (ἴσχυς), mais quelque chose de substantiel, le πνεῦμα, qui lui-même n'est pas séparable du Verbe : ce πνεῦμα divin se mêle à l'être humain du communiant, comme l'eau se mêle au vin. Ici donc s'affirme la foi traditionnelle que l'eucharistie est par elle-même vivifiante, immortalisante et que l'esprit produit cette vivification : cet esprit est, pour Clément, l'esprit qui est la force du Verbe. Mais Clément n'en dit pas davantage, et, si toute sa doctrine eucharistique est là, il faut reconnaître qu'elle est bien incomplète.

§ 6. — ORIGÈNE.

Origène a eu des admirateurs, des disciples, des détracteurs : nous ne voyons pas que sa doctrine eucharistique ait frappé personne. Cette observation est pour nous induire à penser que cette doctrine n'avait ni le relief, ni la singularité, que lui supposent les critiques protestants, quand ils tiennent Origène pour un symboliste qui ferait du corps et du sang eucharistique un pur symbole, ce symbole étant d'ailleurs efficace[1]. Ce verdict, qui est celui de M. Loofs, demande à être contrôlé avec une extrême attention.

* * *

M. Loofs est obligé de convenir que le langage d'Origène, quand il parle de l'eucharistie en droiture, est identique au langage d'Irénée : « Origène, dit-il, reproduit les pensées chrétiennes communes que

1. Struckmann, p. 140. Loofs a raison de dire que, sur la pensée personnelle d'Origène, il n'y a aucun désaccord entre critiques protestants. L'histoire protestante des dogmes, soit ancienne, soit récente, est unanime à affirmer qu'Origène a conçu le corps et le sang du Christ dans l'eucharistie comme purement symboliques. C'est la thèse de Steitz, de Redepenning, de Kahnis et de son adversaire Ebrard, de Thomasius, comme plus récemment de Harnack, de Bigg et de Swete. Struckmann, p. 140.

nous trouvions chez Irénée »[1]. Une suite de textes, en effet, met en pleine lumière cette conformité du langage d'Origène et du langage traditionnel. Prenons ces textes d'abord aux œuvres grecques d'Origène, non aux traductions latines dont la fidélité pourrait être suspectée.

Origène rencontre le passage évangélique où les apôtres demandent au Sauveur où il veut qu'on lui prépare la pâque, et il le développe ainsi (c'est une homélie) : « Si tu montes avec lui [au cénacle] pour fêter la pâque, il te donne le calice de la nouvelle alliance, il te donne aussi le pain de l'eulogie, il te donne son corps et son sang ». L'équation traditionnelle du pain au corps et du vin au sang est là intégrale[2].

Origène rencontre le passage d'Ézéchiel (VII, 22), où le Seigneur prédit qu'il détournera des Israélites sa face, et que l'on souillera son sanctuaire, et que des furieux y pénétreront et le profaneront : « Ainsi doit-on dire que celui-là entre inconsidérément dans le sanctuaire de l'Église, si, *post concubitum*, indifférent à la souillure qui est en lui, il consent à prier sur le pain de l'eucharistie : un tel acte profane le sanctuaire et produit une souillure[3] ». — Le mot

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 49.

2. *In Ier. homil.* XIX, 13 (édit. Klostermann, p. 169) : ἐὰν δὲ ἀναβῇς μετ' αὐτοῦ ἵνα ἑορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσί σοι [τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, δίδωσί σοι] καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται. Une faute accidentelle, produite par l'homeoteleute, a fait tomber du texte de Migne les mots que nous avons mis entre crochets.

3. *Selecta in Ezech.* VII, 22 (*P. G.*, XIII, 793) : οἷον ἀφυλάκτως λεκτέον εἰσέρχεσθαι εἰς τὰ ἅγια τῆς ἐκκλησίας, εἰ μετὰ μίξιν ἀδιαφόρως τις ἔχων πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ ἀκαθαρσίαν ἐπιδῷ ἑαυτὸν ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτῳ. βεβήλοι γὰρ ὁ τοιοῦτος τὰ ἅγια καὶ ποιεῖ συρμόν.

sanctuaire donne en grec τὰ ἅγια, l'action sainte, les saints mystères. L'homme à qui il est donné de prier sur le pain de l'eucharistie, peut être le fidèle qui assiste aux saints mystères, mais aussi le ministre qui les célèbre : il y a ambiguïté dans l'expression d'Origène. Il ressort de ce texte que « prier sur le pain de l'eucharistie », prendre part à l'eucharistie, est chose sainte qui requiert une pureté stricte : l'accomplissement du devoir conjugal est une impureté qui impose au chrétien de s'abstenir de participer à l'eucharistie.

Cette pureté requise de qui participe au pain de l'eucharistie, Origène la trouve inculquée dans ce fait que, lors de la multiplication des pains, avant de faire distribuer ces pains aux foules par ses apôtres, le Sauveur commence par guérir les malades, afin que tous ceux qui auront leur part de ces pains soient bien portants. Origène voit dans ce fait une analogie avec le précepte donné par saint Paul (*I Cor.* XI, 28). Quiconque méprise ce précepte quand il participe au pain du Seigneur et à son calice, devient faible, infirme et somnolent, comme on est alourdi et assoupi par la vertu du pain qu'on mange[1].

Voici un dernier texte grec, pris au *Contra Celsum* : « Mais nous, rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous [lui offrons avec action de grâces et prières pour tous ses] dons, nous mangeons ces pains devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie

1. *Comment. in Mat. tom.* X, 23 (*P. G.* XIII, 904) : τούτων μὲν μὴ κατακούῃ, ὡς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνῃ ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ, ἀσθενὴς ἢ ἄρρωστος γίνεται, ἢ καὶ ἐκ τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως, κοιμώμενος.

ceux qui en usent avec un sain propos »[1]. — Pour bien comprendre ce texte, on aura présent à l'esprit qu'Origène, dans ce développement, reproche à Celse d'offrir aux démons les « prémices de la terre » en sacrifice. Origène oppose aux sacrifices des païens le sacrifice des chrétiens, et il décrit ce sacrifice. Nous rendons grâces au démiurge de l'univers : τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες. Voilà bien le langage de Justin et d'Irénée! Nous offrons à Dieu des pains : προσάγομεν ἄρτους, pourrait dire Origène, et l'on sait que προσαγωγή est synonyme de προσφορά. Nous offrons ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι, pour remercier Dieu de ses dons avec eucharistie et prière, μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς : ainsi s'exprimaient Justin et Irénée. Et Origène ajoute ces mots : προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν τι. S'adressant à Celse, il ne veut pas en dire davantage, mais nous savons que, pour lui, ce corps n'est pas quelconque, puisque ce corps est celui du Sauveur. Ce pain est devenu corps : avec les expressions d'Origène, on obtient la formule ἄρτος γίνεται σῶμα διὰ τὴν εὐχήν, le pain devient corps par l'effet de la prière. Justin et Irénée s'expriment-ils autrement? Enfin, ce corps, qui est saint, sanctifie celui qui le reçoit dignement : Origène a ses raisons de ne pas parler plus précisément.

On a voulu réduire à rien la signification de ce

1. *Contra Celsum*, VIII, 33 (éd. Koetschau, p. 249) : καὶ διὰ τοιαῦτα δὲ Κέλσος μὲν ὡς ἀγνοῶν θεὸν τὰ χαριστήρια δαίμοσιν ἀποδιδότω. ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χωμένους. Sur ce texte, qui est de première importance, voyez Renz, *Opfercharakter*, p. 97-101 et Stricker, p. 143-145.

texte en le confrontant avec un autre texte du *Contra Celsum*, où Origène défend le christianisme du reproche que lui fait Celse d'être ingrat envers la divinité : envers les démons oui, envers Dieu non certes, répond Origène, car nous sommes comblés de ses bienfaits. Et si vous voulez vous convaincre que nous ne sommes pas ingrats ἄχάριστοι, il y a un signe indéniable de notre reconnaissance εὐχαριστία, c'est le pain que nous nommons εὐχαριστία[1]. Vous voyez, conclura un critique comme Kahnis, le pain est un symbole. Mais cette conclusion n'est pas rigoureuse, car Origène veut exprimer que le chrétien offre à Dieu quelque témoignage de reconnaissance : les païens ont leurs offrandes χαριστήρια, les chrétiens ont la leur : le pain de l'eucharistie est l'expression σύμβολον de leur reconnaissance envers Dieu. Ce texte serait écrasant contre nous, si le pain était le symbole du corps : il est le symbole de notre reconnaissance, ce qui est tout autre.

Dans les textes d'Origène qui ne se sont conservés qu'en latin, les mêmes affirmations se retrouvent.

Et d'abord l'exhortation à n'approcher de l'eucharistie qu'avec le respect le plus scrupuleux. J'écarte les textes où la chair et le sang pourraient être entendus de la doctrine[2], et non de l'eucharistie. En

1. *Contra Celsum*, VIII, 57 (Koetschau, p. 274) : ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος.

2. Par exemple, *In Exod. homil.* XI, 7 (*P. G.* XII, 381), que Strueckmann, p. 147, entend de l'eucharistie. Autant en dirais-je de *In Lev. homil.* IX, 10 (XII, 523); de *In Gen. homil.* IV, 2 (XII, 185); de *In Iudic. homil.* VI, 2 (XII, 957). La « chair » du Christ peut, dans ces textes, être prise pour la foi au Christ, la doctrine du Christ, la vie dans le Christ, au sens du VI^e^ chapitre de saint Jean interprété dans la perspective non eucharistique.

voici un dont la signification eucharistique est indubitable :

Iudicium Dei parvipendis et commonentem te Ecclesiam despicis. Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas quod effugias iudicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est : « Qui propterea in vobis infirmi et aegri et dormiunt multi »? Quare multi infirmi? Quoniam non seipsos diiudicant, neque seipsos examinant, nec intellegunt quid est communicare Ecclesiae, vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta [1].

En parlant de l'Église qui avertit le fidèle de ne s'approcher de la communion que s'il en est digne, Origène fait allusion peut-être au *Sancta sanctis*, que nous avons cru reconnaître déjà chez Clément d'Alexandrie. Voici donc un chrétien dont la conscience a des reproches, et qui cependant ose « *communicare corpus Christi accedens ad eucharistiam* », qui ose « *accedere ad tanta et tam eximia sacramenta* ». Il devrait être séparé de la communion de son église; il ne comprend pas ce que c'est que d'y être admis, « *communicare Ecclesiae* », et, plus encore, de communier à l'eucharistie. Il va au-devant de la menace faite par saint Paul à qui communie indignement : il mange et boit sa condamnation.

Dans le texte suivant, Origène relève l'attention religieuse avec laquelle les fidèles qui reçoivent dans leurs mains le corps du Seigneur, prennent garde d'en rien laisser tomber :

1. *In psalm.* XXXVII *homil.* II, 6 (*P. G.* XII, 1386).

Volo vos admonere religionis vestrae exemplis. Nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per neglegentiam decidat. Quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus eius[1]*?*

La parole de Dieu qu'on prêche au fidèle, doit être écoutée par lui avec le même respect qu'il met à recevoir le corps eucharistique du Seigneur. Or, quelle précaution le fidèle apporte à ce que rien ne tombe à terre du « *corpus Domini* », du « *consecrati muneris* » ? Quelle attention ! Quelle vénération ! Quels scrupules ! Et combien ces sentiments sont convenables ! — En userait-on ainsi pour du pain qui serait un symbole, un symbole vide?

Un dernier texte pourra clore cette série des textes où Origène parle le langage le plus traditionnel. Il commente la trahison de Judas et donne à entendre que Judas ne cesse pas d'avoir des imitateurs : « *Tales sunt omnes in Ecclesia qui insidiantur fratribus suis, quibuscum ad eamdem mensam corporis*

1. *In Exod. homil.* XIII, 3 (P. G. XII, 391). — Cf. Hieronym. *Tractatus sive homiliae in psalmos*, CXLVII (éd. Dom Morin, *Anecdota maredsolana*, III, 2, p. 301) : « Ego corpus Iesu euangelium puto, sanctas scripturas puto doctrinam eius. Et quando dicit *Qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum*, licet et in mysterio possit intellegi, tamen vere corpus Christi et sanguis eius sermo scripturarum est, doctrina divina est. Si quando imus ad mysterium (qui fidelis est intellegit), si micula ceciderit, periclitamur. Si quando audimus sermonem Dei, et sermo Dei et caro Christi et sanguis eius in auribus infunditur, et nos aliud cogitamus, in quantum periculum incurrimus? »

Christi et ad eumdem potum sanguinis eius frequenter simul fuerunt[1] ».

On peut conclure pour Origène, comme pour Clément, qu'il a sous les yeux une liturgie eucharistique qui est celle de toutes les églises, et qu'il ne la prend pas, jusqu'ici du moins, dans une acception qui ne serait pas l'acception commune.

Venons maintenant aux allégorismes.

*
* *

Le même phénomène se produit chez Origène, que nous avons observé chez Clément : l'interprétation du chapitre VI de saint Jean, dès là qu'elle ne fait point de part au donné eucharistique que contient le discours sur le pain de vie, crée un langage allégorique où les mots « chair » et « sang » sont vidés de toute signification eucharistique. On peut produire en preuve le texte que voici :

Quis est iste populus qui in usu habet sanguinem bibere? Haec erant quae in euangelio audientes ii qui ex Iudaeis Dominum sequebantur scandalizati sunt, et dixerunt : « Quis potest manducare carnem et sanguinem bibere? » Sed populus christianus, populus fidelis, audit haec et amplectitur, et sequitur eum qui dicit : « Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis ipsis : quia caro mea vere cibus est et sanguis meus vere est potus ». Et utique qui haec dicebat vulneratus est pro hominibus, ipse enim « vulneratus est pro peccatis nostris », sicut Isaias dicit. Bibere autem dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum

1. *In Mat. comment. ser.* 82 (*P. G.* XIII. 1732).

ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit : « Verba quae locutus sum, spiritus et vita est ». Est ergo ipse vulneratus, cuius nos sanguinem bibimus, id est doctrinae eius verba suscipimus. Sed et illi nihilominus vulnerati sunt, qui nobis verbum eius praedicarunt : ipsorum enim, id est apostolorum eius, verba cum legimus, et vitam ex eis consequimur, vulneratorum sanguinem bibimus [1].

Origène introduit dans son homélie sur les Nombres cette digression sur le discours de Capharnaüm, par où nous apprenons quelle devait être son exégèse de ce discours dans la partie qui s'y rapportait, et qui est perdue, de son *Commentaire sur Jean*. Ici, il commente le texte (*Num.* XXIII, 24) : *Populus... occisorum sanguinem bibet.* Quel est ce peuple qui boit le sang de qui est tué? Les gens de Capharnaüm posaient la même question et ils se scandalisaient que Jésus leur parlât de manger sa chair et de boire son sang. Le peuple chrétien, lui, ne se scandalise pas de telles paroles, car ces paroles s'entendent des sacrements, sans doute, mais aussi de la doctrine. Le Christ est le blessé dont nous buvons le sang, je veux dire dont nous recevons les paroles de sa doctrine. On boit le sang du Christ sacramentellement, et on le boit aussi doctrinalement. Le sang est allégoriquement donc un symbole de la doctrine.

Tenons ferme à cette distinction des deux sens,

1. *In Num. homil.* XVII, 9 (*P. G.* XII, 701). On pourra joindre au texte ci-dessus, celui de *In Lev. homil.* VII, 5 (XII, 487), qui s'appuie sur une semblable interprétation du discours sur le pain de vie; et mieux encore dans le *De oratione*, XXVII (édit. KOETSCHAU, p. 363 et suiv.), tout ce qui regarde le pain quotidien de l'oraison dominicale. STRUCKMANN, p. 167-173.

l'un qui sera le sens sacramentel, l'autre qui sera le sens allégorique, le premier s'entendant de la *res sacra* que la liturgie partage aux chrétiens, l'autre de la doctrine que distribue un *doctor ecclesiae* comme Origène. Que si ce dualisme de signification nous surprend, c'est faute à nous d'être familiarisés avec la mentalité allégorisante d'un Origène [1]. Nous n'imaginons pas, par exemple, qu'on puisse donner aux paroles de l'institution de l'eucharistie deux sens, l'un liturgique et littéral, l'autre allégorique : pareille hardiesse paraît toute simple à Origène. Le Christ, à la cène, dit à ses disciples : Prenez et mangez... « Ce pain et ce vin peuvent être entendus par les simples selon l'interprétation commune au sujet de l'eucharistie : mais ceux qui ont appris à écouter plus à fond, entendront selon la promesse plus divine du Verbe qui nous nourrit de la vérité [2] ». Les termes mêmes du récit de l'institution de l'eucharistie ont donc un sens populaire (κοινοτέρα ἐκδοχή), et ils en ont un autre plus profond et plus divin. C'est l'allégorie. Mais cette allégorie n'a plus trait à l'eucharistie.

Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo-Verbo

1. F. Prat, *Origène* (1907), p. 133 : « L'allégorisme est la tendance à substituer au sens propre une métaphore ou un symbole, à superposer au sens naturel une accommodation arbitraire tirée de quelque analogie lointaine, au sens littéral un prétendu sens spirituel que ni la tradition, ni l'Écriture n'autorisent. Le milieu dans lequel vivait Origène devait fatalement l'entraîner dans l'allégorisme... »

2. *In Ioa. comment.* XXXII, 24 (édit. Preuschen, p. 468) : Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.

procedens, et panis de pane caelesti... Et potus iste, quem Deus-Verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium... Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus-Verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei-Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi verbum quod nutrit et verbum quod laetificat[1]?

Les Mauristes, à qui nous devons l'édition actuellement encore la plus répandue d'Origène, ont noté sur ce passage qu'il a été supprimé par tous les éditeurs antérieurs; et, dans le premier des deux manuscrits dont les Mauristes se sont servis, ce passage a été gratté, ce qui donne à penser que, non les premiers éditeurs, mais les manuscrits dont ils ont usé sont responsables de cette suppression[2]. Quant aux Mauristes, ils ont loyalement restitué la lacune, en observant que ce passage a un son peu catholique, au moins au premier juger, disent-ils. Car, en avouant que ce passage les a laissés hésitants et incertains, ils se rangent en définitive à l'interprétation que leur en a suggérée le censeur royal de leur édition, le sorbonniste Robbe, selon lequel il faudrait distinguer ici trois choses. D'abord, le pain et le vin, soit les espèces ou apparences. Puis, la substance cachée sous les espèces sensibles. Enfin,

1. *In Mat. comment. ser.* 85 (*P. G.* XIII, 1734). Comparer *ser.* 86 : « Deinde docebat discipulos qui festivitatem celebraverant cum Magistro, et acceperant benedictionis panem, et manducaverant corpus Verbi, et biberant calicem gratiarum actionis, pro his omnibus hymnum dicere Patri ». Là, au contraire, Origène parle de l'eucharistie.
2. *P. G.* XIII, col. 1733, note.

la signification mystique du sacrement. Origène aura à peine touché à la nature du sacrement, comme à un sujet suffisamment connu des fidèles ; il a, au contraire, insisté sur la signification mystique, *nutrit, laetificat, potat, inebriat*.

Les copistes, les éditeurs, et le censeur royal se sont peut-être embarrassés pour peu, s'il est vrai, comme le propose M. Struckmann[1], et comme nous pensons qu'il le propose à bon droit, qu'Origène, dans ce passage, allégorise. Le pain et le vin de la cène sont pris par lui pour une figure, mais la figure de tout autre chose que le corps et le sang sacramentels du Christ, la figure de sa doctrine. Il ne faut donc pas chercher ici une théorie de la présence réelle, pas plus que nous n'en avons cherché dans les développements allégoriques analogues de Clément.

Origène n'a pas usé, une fois en passant, des termes de « chair » et de « sang » pour désigner la doctrine du Christ : ces expressions lui sont, on peut dire, familières. Il écrit : « *[Iesus] carnibus et sanguine verbi sui tamquam mundo cibo ac potu potat et reficit omne hominum genus*[2] ». La parole du Christ est *comme* un aliment et un breuvage, et elle est offerte à toute l'humanité. Le docteur ecclésiastique a pouvoir sur cette chair du Verbe de Dieu : « *Caro quae ex sacrificiis sacerdotibus deputatur, verbum dei est quod in Ecclesia docent*[3] ». L'agneau

1. Struckmann, p. 161.
2. *In Lev. homil.* VII, 5 (*P. G.* XII, 487).
3. *In Lev. homil.* V, 8 (*P. G.* XII, 459). *Contra Cels.* VIII, 22 (Koetschau, t. II, p. 239) : τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, καὶ χρὴ ἑορτάζειν ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου.

pascal des Juifs est une figure du Christ agneau de Dieu; enseigner c'est donner à manger aux fidèles la chair du Verbe de Dieu : « *Si perfecta loquimur, si robusta, si fortiora, carnes vobis Verbi-Dei apponimus comedendas : ubi enim mysticus sermo, ubi dogmaticus et Trinitatis fide repletus profertur ac solidus,... haec omnia carnes sunt Verbi-Dei*[1] ».

* * *

Avec Origène comme avec Clément, nous arrivons enfin à une série de textes qui ont trait directement à l'eucharistie et dont les expressions ne laissent pas d'être difficiles.

Origène rencontre la maxime du Sauveur : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme » (*Mat.* xv, 11). Non, dit-il, ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, alors même que les Juifs se croiraient souillés là d'une impureté légale. « De même, ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui sanctifie l'homme, alors même que des *simpliciores* croiraient que ce qui est appelé pain du Seigneur sanctifie. »

Origène explique aussitôt sa pensée. Ce qui souille celui qui mange un aliment, ce n'est pas cet aliment par lui-même, mais la conscience qu'on a en le mangeant, selon ce que dit saint Paul (*Rom.* xiv, 23 : « Celui qui a des doutes, s'il mange, il est condamné,

1. *In Num. homil.* XXIII, 6 (*P. G.* XII, 752). Les textes les plus remarquables d'Origène qui expriment ce thème allégorique, sont étudiés par Struckmann, p. 173-181.

parce qu'il n'agit pas par conviction » [ἐκ πίστεως]. De même, ce qui est sanctifié par « la parole de Dieu et par l'invocation » ne sanctifie pas nécessairement celui qui en use[1], car, s'il en était ainsi, celui qui mange indignement le pain du Seigneur serait sanctifié, et il ne se rencontrerait ni infirme, ni débile, ni somnolent, parmi ceux qui auraient pris leur part de cet aliment.

Donc s'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est [perçue] *par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc* [encore] *ne pas manger* [de ce pain du Seigneur], *le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, ne nous prive d'aucun bien; et manger* [de ce pain du Seigneur] *ne nous fait abonder d'aucun bien; et la cause de la privation* [ou inefficacité] *est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance* [ou efficacité] *est notre justice, nos bonnes actions. Qu'il en soit ainsi c'est ce que prouve le mot de Paul :* « [Un aliment n'est pas chose qui nous recommande à Dieu :] *si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus; si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins* » [*I Cor.* VIII, 8].

Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit au fumier, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, en tant que matière, va dans le ventre et finit au fumier; mais, en tant que la prière est survenue en lui, selon l'analogie de la foi, il devient efficace, il cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Et non pas la matière du pain, mais la pa

1. *In Mat. comment.* XI, 14 (*P. G.* XIII, 948) : οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λογου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως [*I Tim.* IV, 5] οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τον χρώμενον. εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε [γὰρ] αν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου. Cf. BISHOP, *ap.* CONNOLLY, p. 156.

role prononcée sur [le pain] *est ce qui est efficace à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur.*

Ceci soit dit du corps typique et symbolique. Car on pourrait dire beaucoup aussi du Verbe lui-même, qui s'est fait chair et vrai aliment[1]...

Séparons ici premièrement les deux perspectives très tranchées que distingue Origène : le pain peut être entendu du Verbe fait chair au sens du discours sur le pain de vie, et il peut être entendu au sens du sacrement eucharistique. Dans le développement présent, Origène prévient ses lecteurs qu'il s'agit du pain eucharistique.

Secondement, le pain eucharistique est considéré par Origène dans l'effet qu'il produit en qui communie. Cette efficacité est dénommée par Origène ὠφέλεια . le pain eucharistique est dit ὠφέλιμος, ὠφελῶν. Cette efficacité porte un autre nom : le pain eucha-

1. *Ibid.* : Καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστίν, ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. Οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα· ὡς τοιαῦτα εἶναι τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον ἐν τῷ· Οὔτε ἐὰν φαγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα.

Εἰ δὲ « πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται », καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται. κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχήν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται, καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ Λόγου, ὃς γέγονε σὰρξ καὶ ἀληθινὴ βρῶσις.

ristique sanctifie, ἁγιάζει, étant lui-même sanctifié, ἁγιαζόμενον.

Les *simpliciores* croient que le pain du Seigneur sanctifie sans condition[1]. L'effort d'Origène dans ce passage va à redresser cette croyance erronée des fidèles. — 1° Oui, dit-il, un fruit est produit par le pain sacramentel, mais à condition que qui communie soit en état de justice, non en état de péché. Il faut donc participer au pain du Seigneur avec une conscience sans reproche, puisque cette pureté de conscience est la condition de la sanctification produite par l'eucharistie, comme l'indignité de conscience l'est de la condamnation que nous y trouvons. — 2° On doit distinguer dans le pain du Seigneur deux éléments, le premier qu'on appellera τὸ ὑλικόν, l'autre que l'on pourra appeler τὸ τυπικόν, τὸ συμβολικόν. L'élément matériel ou sensible est indifférent : il entre dans le courant de la digestion et finit au fumier, comme tout ce qui entre par la bouche. Mais l'autre élément est proprement ce qui est efficace et sanctifiant.

La détermination de cet élément autre que le sensible, est malheureusement très confuse dans ce passage d'Origène. Qu'on veuille bien cependant se rappeler les termes dont usent Justin et Irénée, et cette confusion va s'éclairer, comme si elle supposait précisément ces termes. Le pain, dit Origène, est sanctifié par la parole de Dieu et une invocation : ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Le pain devient efficace par

1. Origène écrit : τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον. Les mots τῷ ἰδίῳ λόγῳ se traduiront bien par l'expression scolastique « per se ».

la prière qui est dite : κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν ὠφέλιμον γίνεται. Origène ne prononce pas ici le mot décisif : Corps du Christ. Il dit seulement que tout est ici catégorie de foi : κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Il dit, en termes singulièrement obscurs : l'aliment sanctifié, en suite de la prière sur lui prononcée, cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Ce qui revient à dire : le pain eucharistié, parce qu'il a été eucharistié, est pour l'esprit du fidèle le corps du Christ. Evidemment, je traduis en clair, mais l'obscurité voulue d'Origène me le suggère et m'y autorise, et la coïncidence de ces expressions et de celles de Justin et d'Irénée m'y confirme.

Origène ajoute un dernier trait, une dernière obscurité : ce qui est efficace, ce n'est pas la matière du pain, mais la prière prononcée sur le pain. Et cela revient à dire : l'eucharistie, c'est-à-dire le pain eucharistié, c'est-à-dire le corps du Christ, est ce qui est efficace, non le pain en tant que tel.

Une difficulté subsiste cependant. — Cette difficulté n'est pas celle que fait Steitz, quand il suppose qu'Origène croit l'efficacité du pain du Seigneur liée, non au pain, mais à la foi des fidèles, par la parole de Dieu et par l'invocation, car Origène marque expressément que le pain est sanctifié en soi, et que le fidèle reçoit un aliment sanctifiant. Ces affirmations prennent toute leur valeur quand on les rapproche de celles que nous avons relevées dans le *Contra Celsum*, où Origène parlait des « pains devenus corps par la prière, savoir une chose sainte et qui sanctifie ceux qui en usent avec un sain propos ». Notez bien : ἅγιον ἁγιάζον, un don objectif et

efficace en soi, à condition que l'état d'âme du fidèle ne fasse pas échec à cette efficacité. — M. Loofs[1] est moins recevable encore que Steitz, quand il suppose, par une confusion évidente de l'ordre du sacrement et de l'ordre de l'allégorie, que l'efficacité est produite par la parole reçue, par la foi donc, manger le pain n'étant plus qu'un geste symbolique.

La difficulté vraie est celle-ci : Origène semble constituer l'eucharistie de deux éléments, dont le premier est matériel, et non pas seulement sensible ou perceptible. Le pain du Seigneur, l'aliment sanctifié, est digéré et va *in secessum*, en tant qu'il est matière, κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικόν. Plus loin, Origène parle de la matière du pain, ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, comme d'un élément subsistant dans le sacrement. M. Renz a raison de dire que les expressions d'Origène ne sont pas de celles dont on puisse rien conclure contre la transsubstantiation, bien que ces expressions n'épuisent pas toute la virtualité du sujet[2].

Une donnée ne doit pas être négligée en ce qui concerne l'élément autre que l'élément matériel : « saint sanctifiant », il est produit διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, par la prière prononcée sur le pain, τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχήν. Le mot ἔντευξις a le même sens que le mot *prex* chez saint Cyprien, et que le mot εὐχαριστία chez saint Justin. La « parole de Dieu »

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 49-50.

2. Renz, p. 96. Voyez sur ce même texte d'Origène, Jansen, *art. cit.*, p. 1372, contre l'explication de Huet et des Mauristes. Struckmann, p. 184, tient qu'Origène désigne par ὕλη et ὑλικόν l'élément matériel dans ses apparences extérieures. Je serais incliné à croire qu'Origène a voulu surtout marquer la distinction de l'élément ἅγιον et de l'élément ὑλικόν sans penser au rappport de l'un à l'autre.

vraisemblablement répond à la parole prononcée par le Christ à la cène. ainsi que l'entendait saint Justin.

On ne s'inquiétera pas de voir Origène donner au pain du Seigneur le qualificatif de « corps typique et symbolique », termes qui correspondent à celui de *figura* que nous avons relevé chez les Africains et que nous trouverons dans le canon même de la messe romaine, le mot τύπος étant d'ailleurs le synonyme exact de *figura*, et σύμβολον en grec ayant le même sens que τύπος[1]. La nuance que ces divers mots suggèrent, revient à celle de « sacramentel ». Qui dit « sacramentel ». en effet, dit aussi bien signe. figure, symbole, mais symbole efficace. non symbole vide.

En dernière analyse, ce long texte d'Origène sur l'eucharistie a ses obscurités. ses équivoques, ses manques. Si, par hypothèse, Origène y a enfermé toute sa doctrine de l'eucharistie. cette doctrine est loin d'être complète. On pourra lui reprocher notamment d'être trop peu explicite sur ce qui constitue le corps sacramentel du Christ.

Ce reproche est à faire pareillement à un dernier texte qui a beaucoup servi autrefois aux Calvinistes, et qui est analogue à celui que nous venons d'interpréter. Il est pris au *Commentaire sur Jean*. et il touche aussi à l'efficacité. au fruit de la communion.

Le texte commenté par Origène est celui où, à

1. Origène, *Contra Cels.* IV. 22 (Koetschau, t. I, p. 292), parlant des sacrifices des Juifs dans le temple de Jérusalem, écrit : τὰ νενομισμένα σύμβολα μεγάλων μυστηρίων ἐποιοῦν τῷ θεῷ. Cf. *ibid.* 31 (p. 302). *Selecta in Num.* XXIII. 1 et XXIV. 1.

la cène, le Sauveur dit à Judas : « Ce que tu fais, fais-le promptement ». Judas a reçu sa part de pain comme les autres apôtres : les apôtres l'ont reçue pour leur salut, Judas pour sa condamnation, car Satan est entré en lui au moment où il prenait le pain, craignant que, à manger le pain du Seigneur, il ne perdît la pensée de trahir le Seigneur. « Ce pain avait une vertu profitable à celui qui en userait ». Et encore : « Cette vertu une qui est dans le pain et dans le calice opérant selon que la disposition [du communiant] est bonne son bien, et selon qu'elle est mauvaise sa condamnation [1] ».

Nous ne nous arrêterons pas au mot ὁμογενές appliqué par Origène au pain des apôtres et au pain de Judas : Τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψωμίον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ Λάβετε, φάγετε. Vouloir conclure de là que le pain eucharistique est du pain ordinaire, c'est forcer de beaucoup la portée du texte origénien, où est exprimé seulement que le pain distribué par Jésus est eucharistié. — Mais on doit souligner ici encore ce qu'a d'impropre et de gauche l'expression qui consiste à donner à « corps du Christ » pour équivalent l'expression δύναμις ὠφελητική, δύναμις ἐνεργαζομένη.

1. *In Ioa. comment.* XXXII, 24 (éd. PREUSCHEN, p. 467) : τὸ μὲν γὰρ εἶχεν δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησομένῳ... ὥσπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον εἰς κρῖμα ἐσθίει καὶ πίνει, τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρειττονος δυνάμεως καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὑποκειμένη μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα· οὕτω το ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψωμίον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ Λάβετε φάγετε. ἀλλ' ἐκείνοις μὲν εἰς σωτηρίαν, τῷ δὲ Ἰούδα εἰς κρῖμα, ὡς μετὰ τὸ ψωμίον εἰσεληλυθέναι εἰς αὐτὸν τὸν Σατανᾶν.

Allons-nous, sur la foi de ces expressions équivoques, faire d'Origène le tenant d'une présence en vertu? M. Loofs le voudrait. Il oublie, ce faisant, les fortes expressions par lesquelles Origène a affirmé que l'eucharistie est ce par quoi le Christ nous « donne son corps et son sang ». Le corps et le sang eucharistiques, τὰ ἅγια, ont une vertu sanctifiante, ils ont un ἅγιον ἁγιάζον : nous ne pouvons supprimer le sujet pour ne garder que l'attribut, supprimer le corps sanctifiant, pour ne voir que la sanctification.

M. Loofs insiste : Origène parle du corps et du sang eucharistiques, il se sert des mots ecclésiastiques reçus, mais il s'en faut qu'il leur donne leur sens reçu comme Irénée, car dans la doctrine d'Origène le concept de « chair et de sang » du Christ ressuscité est impensable, la « matérialité », qui appartient seulement à ce monde périssable, s'évanouit avec lui[1]. — Cette objection n'en est pas une. « Quand nous hériterons du royaume céleste, a écrit Origène, destinés à vivre dans un milieu si différent de la terre, nous recevrons un corps spirituel : non pas que notre premier corps soit anéanti; mais il deviendra plus glorieux... Autre est le corps semé dans la terre, autre est le corps ressuscité. « *C'est un corps animal qui est semé, c'est un corps spirituel qui ressuscitera* »[2]. Il semble résulter des paroles de l'apôtre que nous déposerons, à la résurrection, les qualités terrestres τὴν γηΐνην ποιότητα de notre corps, tout en gardant

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 49.
2. *I Cor.* xv, 44.

la forme elle-même (τοῦ εἴδους σωζομένου)[1]. Le εἶδος, la « forme », est le principe d'individuation du corps : dans l'état ressuscité, l'homme dépouille sa matérialité terrestre, mais garde τὸ εἶδος τὸ σωματικόν, et reste ainsi lui-même, tout en étant élevé à un mode supérieur d'être par cette conversion, τῆς ἐπὶ τὸ κάλλιον μεταβολῆς. « Il faut que l'âme, tant qu'elle est dans l'espace, ait un corps à l'avenant »[2]. Hors de l'espace, le corps n'existe plus que dans son εἶδος, sans cesser d'être numériquement le même. — La condition du corps du Christ ressuscité est analogue : ce corps perd par la résurrection sa matérialité, il est par la volonté de Dieu converti à un mode d'être éthéré et divin, plus encore, il se perd en Dieu en quelque façon, sans que pour autant le Verbe abandonne sa nature humaine[3].

M. Loofs n'a pas le droit d'arguer de textes comme ceux où Origène déclare que le Christ ressuscité n'est plus homme, du moment que le Christ en ressuscitant a converti seulement la qualité ποιότητα de son corps jusque-là mortel[4]. Et d'autre part, qui ne voit que cette conception du corps du Christ ressuscité, telle qu'Origène la suppose,

1. Origen. *Selecta in psalm.* I, 5 (*P. G.* XII, 1093). Prat, p. 93-94.

2. En grec : ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τρόποις.

3. *Contra Celsum*, III, 41 (éd. Koetschau, p. 237) : τί θαυμαστὸν τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸ τοῦ Ἰησοῦ σῶμα προνοίᾳ θεοῦ βουληθέντος μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα; cf. Harnack, *Dogmeng.*[4], t. I, p. 687-688. Tixeront, t. I, p. 295.

4. Loofs, *Abendmahl*, p. 49, cite ce texte d'Origène : εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. *In Ier. homil.* XV, 6 (éd. Klostermann, p. 130). Mais là encore Origène parle de la μεταβολή qui a converti le ressuscité en Dieu : γέγονε πρωτότοκος πάντων ἀνθρώπων εἰς θεὸν μεταβαλών. Cette μεταβολή est κατα ποιότητα.

est celle qui se rapproche le plus de celle du corps eucharistique? Un corps qui n'est plus circonscrit dans l'espace, un corps qui est dépouillé de ses qualités terrestres (nous dirions de ses accidents), un corps qui reste le même que le corps historique en devenant un corps pneumatique ou spirituel, un corps qui reste uni au Verbe et corps du Verbe.

§ 7. — SAINT DENYS D'ALEXANDRIE.

Denys, après avoir été disciple d'Origène, a été mis à la tête de l'école chrétienne ou διδασκαλεῖον d'Alexandrie, peu après qu'Origène eut quitté Alexandrie, et il demeure dans cette fonction tout le temps de l'épiscopat d'Héraklas, c'est-à-dire de 232 à 247-248, où il succède à Héraklas sur le siège épiscopal d'Alexandrie. Il mourra en 265. Denys est ainsi un docte et un évêque : saint Athanase l'appelle quelque part καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος, expression qui donne idée de la considération qui, un siècle plus tard, s'attachait encore à son autorité. Quelques traits que l'on connaît de son caractère et de ses écrits, révèlent l'encyclopédie de sa culture et la vivacité de son esprit [1]. Son témoignage sur l'eucharistie aurait un prix singulier.

Il est réduit malheureusement à peu de chose, quelques lignes de la seconde lettre adressée par Denys au pape Xystus II, à qui il demande conseil sur un cas qui s'est présenté à Alexandrie. La question se rattache à la controverse baptismale. Nous avons parmi nous, écrit Denys, un fidèle que l'on tenait pour baptisé de longue date : il prenait part aux offices de l'église dès avant qu'Héraklas eût été

1. C. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria* (Cambridge 1904), p. xiv et xxiv.

fait évêque. Or, il arriva récemment à ce fidèle d'assister au baptême de quelques personnes, et d'être bouleversé par les demandes et les réponses qu'il y entendit : tout ému, en larmes, il vint trouver Denys son évêque et lui exposa qu'il avait reçu des hérétiques un baptême qui n'était point le catholique, et qui était plein d'impiété et de blasphèmes. Il se sentait si confus d'avoir reçu un baptême où tout était sacrilège, « paroles et choses » ῥημάτων καὶ πραγμάτων, qu'il n'osait plus lever les yeux vers Dieu : il demandait donc à l'Église de le baptiser validement. Denys n'a pas cru devoir le baptiser.

Je lui ai dit que c'était assez qu'il eût joui depuis longtemps de la communion, c'est-à-dire de la société de l'Église, *parce qu'après qu'il avait entendu l'eucharistie, qu'il y avait répondu Amen avec les autres, qu'il s'était présenté à la table, qu'il avait étendu ses mains pour recevoir le saint aliment, qu'il l'avait reçu, qu'il avait participé si longtemps et au corps et au sang de notre Seigneur Jésus Christ, je n'osais plus le renouveler comme s'il n'avait encore rien reçu. Je l'exhortai donc à prendre courage, et à continuer de s'approcher des saints* [mystères] *avec une ferme foi et une pleine confiance. Cependant il ne cesse de pleurer, il n'ose approcher de la table, et ce n'est qu'avec peine qu'il assiste aux prières sur les instances que je lui en fais* [1].

Notez l'emploi du mot τράπεζα pour désigner l'autel. Le fidèle dont parle Denys a « entendu l'eucharistie », c'est-à-dire la prière par quoi on eucharistie le pain et le vin : s'il n'avait pas été

1. Cité par Euseb. *H. E.* VII, 9. Feltoe, p. 56-59.

tenu pour baptisé, il n'aurait pas été admis à « entendre l'eucharistie ». A cette prière eucharistique, le peuple répond *Amen :* ainsi déjà chez saint Justin. Au moment de la communion, le fidèle se présente à la table qui sert d'autel; il tend les mains pour recevoir sa portion du pain eucharistié, sainte nourriture (ἁγία τροφή). Manger cet aliment saint est « participer au corps et au sang de notre Seigneur Jésus Christ ». Une fois de plus, nous retrouvons l'équation du pain au corps, exprimée dans un vocabulaire qui est celui de Justin, d'Irénée, de Cyprien. Notez enfin l'expression τὰ ἅγια pour désigner le sacrement eucharistique, expression à rapprocher du *sanctum Domini* de Cyprien, et mieux encore du ἅγιον ἁγιάζον d'Origène. La sanctification produite par la communion est si réelle, que Denys n'hésite pas à penser que, dans le cas présent, l'eucharistie a suppléé le baptême.

Être privé de la communion est la peine que l'on impose aux pécheurs, par exemple aux chrétiens faillis dans la persécution : leur rendre la communion est le signe de leur réconciliation.

Témoin le fait rapporté par Denys de ce fidèle d'Alexandrie nommé Sérapion, qui, après une longue vie irréprochable, était failli au cours de la persécution de Dèce. Il implora son pardon, mais personne ne voulait l'écouter. Il tomba malade, resta trois jours sans connaissance, et le quatrième jour, étant revenu à lui, il appela son petit-fils et le conjura d'aller chercher un prêtre. L'enfant courut chercher le prêtre, mais il faisait nuit et le prêtre était malade. Il donna néanmoins à l'enfant une portion de pain eucharistié, avec ordre de le trem-

per dans de l'eau pour le faire couler dans la bouche du vieillard. L'enfant fit ce qu'on lui avait prescrit, et Sérapion, que Dieu avait gardé vivant jusque-là, mourut quelques instants après avoir communié [1].

Le fait appartient à l'histoire de la persécution de Dèce, en 251. Cet enfant qui porte une portion de pain consacré (βραχὺ τῆς εὐχαριστίας) rappelle le martyr romain Tarsicius dont la mort se place six ans plus tard (257). Le prêtre alexandrin qui envoie à Sérapion une part de pain eucharistié, en avait donc chez lui en réserve. Sérapion, en tant que failli, est exclu de la communion; mais il est en péril de mort, or Denys a donné ordre de réconcilier les faillis à l'article de la mort, s'ils ont fait acte de repentir, ce qui est le cas de Sérapion. Sérapion sera donc réconcilié par la réception de l'eucharistie que lui envoie le prêtre.

On a de Denys une *Epistula canonica ad Basilidem* qui, si elle est authentique, confirme quelques-unes des données que nous venons de recueillir dans les fragments authentiques [2]. Basilide, qui est évêque dans la Pentapole, a posé à Denys, entre autres questions, la question de savoir si une femme au moment critique de son mois peut venir à l'église, « la maison de Dieu ». Denys répond négativement : « Aucune femme fidèle et pieuse n'oserait dans cet état s'approcher de la table sainte et toucher au corps et au sang du Christ ». On interdit, en effet, à quiconque n'est pas « absolument pur d'âme et de

1. Euseb. *H. E.* VI, 44. Feltoe, p. 19-21.
2. Sur l'authenticité, Bardenhewer, t. II, p. 190.

corps de s'approcher des saints et des saints des saints[1] ». Ces expressions n'ont pas la sobriété des expressions de Denys. Mais ici, comme chez Denys, ce que l'on reçoit à la table sainte est le corps et le sang du Christ.

1. *P. G.* X, 1281. Feltoe, p. 102-103.

§ 8. — LES ORIENTAUX.

On voudra bien ne pas donner au terme d'Orientaux une signification trop précise puisque nous nous en servirons pour désigner des auteurs de Syrie et de Cappadoce, indifféremment.

Premièrement, la *Didascalia apostolorum*. Ce texte est anonyme. L'auteur il écrivait en grec doit être cherché en Syrie ou Palestine, entre 250 et 300.

Le fidèle est invité à avoir une grande vénération pour les évêques, car par leur ministère il a été baptisé, rempli du saint Esprit, « nourri du Verbe comme de lait », et enfin « rendu participant de la sainte eucharistie de Dieu[1] ». Être nourri du Verbe comme de lait signifie que le fidèle a été catéchisé. Son initiation s'est achevée par l'admission à la « sainte eucharistie de Dieu », eucharistie s'entendant du pain et du vin eucharistiés.

La *Didascalia* fait un devoir aux fidèles d'assister aux réunions liturgiques : ils sont le corps mystique du Christ, ils ne doivent pas amoindrir ce corps en ne se joignant pas aux autres fidèles. Le dimanche, ils mettront tout de côté pour venir à l'église, car

1. *Didascalia apostolorum*, II, 33, 2 (éd. FUNK, 1906, t. I, p. 146) : « Vos autem honorate episcopos, qui... Verbo tanquam lacte vos nutrierunt, qui doctrina vos confirmarunt, qui admonitione vos stabiliverunt, et eucharistiae Dei sanctae participes fecerunt. »

« quelle excuse présentera à Dieu celui qui ne vient pas à pareil jour entendre la parole salutaire et se nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement[1] »? Ici encore, on a d'une part la parole salutaire de la doctrine, et d'autre part l'aliment divin de l'eucharistie.

Vos vero secundum euangelium et secundum sancti Spiritus virtutem et in memoriis congregantes vos, et sacrarum scripturarum facite lectionem, et ad Deum preces indesinenter offerte, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte, tam in collectis vestris quam etiam et in coemeteriis et in dormientium exitibus[2]*, panem mundum praeponentes qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur, sine discretione orantes offerte pro dormientibus*[3].

Ce latin est celui de la version latine ancienne (IV^e^ siècle?) de la *Didascalia*. La version syriaque permet d'éclaircir quelques points : au lieu de *congregantes*, on lira *congregate ;* on entendra *sine discretione* dans le sens de « sans hésitation » ; *praeponentes* dans le sens de προσφέρετε. La *Didascalia* ordonne de célébrer l'eucharistie « *et in memoriis* », la célébration normale est donc celle des synaxes à l'église, « *in collectis vestris* », mais on peut aussi célébrer dans les cimetières, aux anniversaires et au

1. *Didascal.* II, 59, 3 (Funk, p. 172) : « Nam qualem excusationem daturus est Deo, qui non convenit in eodem die audire salutare verbum et nutriri alimento divino in aeternum manente? »

2. *Exitibus* est obscur, on s'attendrait plutôt à *anniversariis*, car *exitus* s'entend de la mort et on ne saurait parler des *dormientium exitibus*, pas même au sens d'enterrement (F. Nau, *La Didascalie*, Paris 1902, p. 157).

3. *Didascal.* VI, 22, 2 (Funk, p. 376).

jour des funérailles. L'eucharistie est offerte pour les morts, « *pro dormientibus* »[1].

La *Didascalia* parle d'offrir « *eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam* » : l'eucharistie qui est selon la similitude du corps royal du Christ. Le traducteur syriaque lit : « Offrez l'eucharistie agréable, image du corps royal du Messie[2]. » Le texte des *Constitutions apostoliques* VI. 30, 2), où est employé le texte que nous étudions de la *Didascalia*, le donne ainsi : καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν. Le traducteur latin ancien de la *Didascalia* grecque aura traduit ἀντίτυπον par « *secundum similitudinem* ». C'est la plus ancienne attestation de l'application à l'eucharistie du mot ἀντίτυπον, l'équivalent du terme *figura* des Africains.

On aura remarqué dans le texte la *Didascalia* la mention de la sanctification du pain par l'invocation : le pain est du pain ordinaire cuit au feu, et il est sanctifié par l'invocation. Le grec correspondant nous manque. Mais quelques pages auparavant une indication est donnée qui éclaire ce point. La *Didascalia* parle de l'Esprit et lui attribue trois opérations : il reçoit la prière de celui qui prie, il est la voix qui se fait entendre dans les Écritures, il sanctifie l'eucharistie : « *Gratiarum actio per sanctum Spiritum sanctificatur* ». Et l'auteur insiste : il s'en prend aux femmes qui au moment critique de leur mois croient devoir s'abstenir de prier, de commu-

1. Wieland, *Mensa und confessio*, p. 161-163. Kattenbusch, *Messe*, p. 676.
2. Nau, p. 157.

nier, d'écouter la lecture des Écritures : il n'accepte pas cette casuistique judaïque. Car cette femme a, comme tout chrétien, reçu le saint Esprit en recevant le baptême : si donc elle possède encore le saint Esprit, pourquoi hésiterait-elle à communier? « *Si itaque sanctum Spiritum possides, fructus vero eius contingere observas, et audies similiter a Domino Deo Christo : Stulta et caeca, quid est maius, panis aut sanctus Spiritus qui sanctificat panem* [1] ? »

L'eucharistie est ainsi un fruit de l'Esprit, puisque l'eucharistie a été sanctifiée par le saint Esprit, et le saint Esprit amené par l'invocation. M. Funk, annotant ce passage, entend cette invocation de l'épiclèse. Mais il y a plus dans notre texte : le fidèle qui communie reçoit l'eucharistie pour son bien, si le fidèle a le saint Esprit déjà. Sans quoi il la recevrait pour sa propre condamnation.

* * *

Secondement, le dialogue *De recta in Deum fide*, un autre texte anonyme. L'auteur est à chercher en pays syrien entre 300 et 310 environ.

Dans ce dialogue, le personnage orthodoxe, Adamantius, discute avec cinq hérétiques de diverses sectes leurs difficultés, et touche à un moment donné à l'objection docète. Nous rencontrons là un argument que Tertullien a utilisé contre Marcion : si le Christ n'a eu de chair et de sang qu'en apparence, que nous donne-t-il dans l'eucharistie? Toutefois,

1. *Didascal.* VI, 21, 2 (Funk, p. 370).

l'expression d'Adamantius n'a pas cette netteté. Il dit (je cite la traduction de Rufin) :

Tum deinde si, sicut isti dicunt, neque carnem neque sanguinem habuit, cuius carnis et cuius sanguinis similitudinem nobis in sacramentorum observatione tradebat. Et quomodo per haec recordatio illorum fieret quae in eo non fuerant? Aut quomodo et apostolus rursum de his iisdem nos commonet et sacramentorum fidem sedula praescripti iteratione confirmat[1]?

Si le Christ vivant sur cette terre n'a eu qu'une apparence de corps, comment dans les saints mystères nous donne-t-il une *similitudo* de son corps et de son sang? Le mot *similitudo* réapparaît que prononçait la *Didascalia* : Rufin, à qui nous devons cette traduction latine, n'a pas craint de s'en servir. L'original grec du dialogue le rend par le mot εἰκών. Le Christ a fait du pain et du vin les εἰκόνες de son corps et de son sang. Mais ici encore, εἰκών, comme *similitudo*, comme ailleurs *figura*, tout est pris pour « sacrement »[2], et rien ne serait plus faux que de voir dans cet εἰκών un symbole vide, quand cette *si-*

1. *Adamantius*, IV, 6 (édit. Van de Sande Bakhuyzen, p. 184-185). Le grec s'exprime ainsi : εἰ δὲ, ὡς οὗτοί φασιν, ἄσαρκος καὶ ἄναιμος ἦν, ποίας σαρκὸς ἢ τίνος σώματος ἢ ποίου αἵματος εἰκόνας δίδους ἄρτον τε καὶ ποτήριον, ἐνετέλλετο τοῖς μαθηταῖς διὰ τούτων τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι : ὧν καὶ ὁ ἀπόστολος ἐστι μαρτυρῶν γὰρ τούτοις φησὶ τόν τε ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας κοινωνίαν αἵματός τε εἶναι καὶ σαρκός κτλ.

2. *Adamantius*, II, 8 (p. 74-75), a un mot encore sur l'eucharistie. Le Dieu bon a donné son Esprit à l'homme pour le vivifier. Tous les hommes ont-ils cet Esprit, ou seulement ceux qui croient au Dieu bon? A quoi le Marcionite répond : « L'Esprit vient sur l'eucharistie » (ἐπὶ τὴν εὐχαριστίαν ἔρχεται). Le traducteur latin, Rufin, a traduit : « Per eucharistiam venit ». M. Strückmann, p. 402, croit que ἐπί n'a pas ici le sens de *per*, et qu'on doit traduire : *Der Geist kommt auf die Eucharistie*. Le texte est parfaitement obscur.

militudo est ce par quoi le fidèle « communie au sang et au corps ».

*
* *

Eusèbe a été souvent allégué comme un témoin de la perpétuité du vocabulaire liturgique touchant l'eucharistie, et à juste titre. Il écrit, par exemple, que, à la différence des Juifs dont la pâque était annuelle, les chrétiens célèbrent leur pâque chaque dimanche : « Nous sommes repus du corps du Sauveur toujours, nous participons au sang de l'agneau toujours [1] ».

Eusèbe ailleurs ne s'interdit pas plus qu'Origène d'allégoriser sur la chair et le sang. « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Par là, écrit Eusèbe, le Christ nous instruit qu'il faut « entendre spirituellement ce qu'il dit de la chair et du sang ». Eusèbe développe ce sens, en supposant que le Christ s'exprime ainsi : « La chair dont je suis revêtu, ce n'est pas de cette chair que vous devez penser que je parle, comme si vous aviez à la manger; ni non plus de ce sang sensible (αἰσθητόν) et corporel que vous devez supposer que je vous donne l'ordre de boire; car vous savez bien que mes paroles sont esprit et vie [2]. » Eusèbe poursuit, et l'on voit alors que par chair et

1. Euseb. *De solemn. paschali*, 7 (*P. G.* XXIV, 701) : ἡμεῖς δὲ οἱ τῆς καινῆς διαθήκης ἐφ' ἑκαστης κυριακῆς ἡμέρας τὸ ἑαυτῶν πάσχα τελοῦντες, ἀεὶ τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου ἐμφορούμεθα, ἀεὶ τοῦ αἵματος τοῦ προβάτου μεταλαμβάνομεν.

2. Eusèbe ce disant répondait sans doute aux sarcasmes des païens sur l'anthropophagie chrétienne, sarcasmes dont on a un specimen dans Porphyre, cité par Macarius Magnes. Harnack, *Kritik des N. T. von einem griech. Philosophen der 3 Jahrhunderts* Leipzig 1911). p. 46-48.

sang « mystiques », il désigne, non l'eucharistie comme on l'a supposé imprudemment[1], mais la vérité enseignée par le Christ : « Paroles et discours sont la même chose que chair et sang; celui qui y participe toujours, comme s'il était nourri du pain céleste, participera à la vie éternelle[2] ». Eusèbe ne fait en ce développement qu'interpréter de la foi le discours sur le pain de vie, en cela fidèle à l'interprétation d'Origène.

Un texte de la *Démonstration évangélique* apporte des traits plus nouveaux[3]. Les chrétiens ont un sacrifice qui leur permet de s'abstenir de tout autre sacrifice, c'est le sacrifice qui est la purification du monde entier et la rançon de tous les hommes. Ils ont donc raison de célébrer « chaque jour la mémoire du corps du Christ et de son sang ». Qu'auraient-ils à revenir aux « éléments primitifs et débiles, symboles et images, oui, mais vides de la vérité même »? Eusèbe pense aux sacrifices juifs, il les traite de σύμβολα et de εἰκόνας : il marque aussitôt que ces symboles-là, ces images-là, sont des éléments sans force : ἀσθενῆ στοιχεῖα, οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν περιέχοντα. Autant dire que les éléments eucharistiques, le pain et le vin, contiennent

1. Schmitt, *Verheissung*, p. 84.

2. Euseb. *De ecclesiast. theologia*, III, 12 (édit. Klostermann, p. 168-169). Dans le même sens, les textes pris aux *Comment. in psalm.*, XXI, 26 et 30; XXXVI, 4; XI, 10; LXXIII, 15; LXXX, 17; XCI, 2. Ces textes sont colligés par Pusey, p. 366-369.

3. Euseb. *De demonstr. euang.* I, 10 (*P. G.* XXII, 88) : εἰκότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες, καὶ τῆς κρειττονος ἢ κατὰ τοὺς παλαιοὺς θυσίας τε καὶ ἱερουργίας ἠξιωμένοι? οὐκ ἐθ' ὅσιον ἡγούμεθα καταπίπτειν ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα, σύμβολα καὶ εἰκόνας, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν περιέχοντα. — L'expression ἀσθενῆ στοιχεῖα est prise à *Gal.* IV, 9.

la vérité, en étant eux aussi, en un certain sens, des symboles et des images.

Les chrétiens, continue Eusèbe, célèbrent sur la table (ἐπὶ τραπέζης) la mémoire du sacrifice de la croix « par les symboles du corps du Christ et de son sang sauveur selon les prescriptions du Nouveau Testament ». Et, rappelant la parole de David (*Ps.* XXII, 5) : « Manifestement, dit Eusèbe, est révélé là le chrisme mystique » du baptême « et la sainte victime de la table du Christ, par quoi, pour sacrifier [à notre tour], nous avons reçu le précepte d'offrir toute la vie à Dieu le sacrifice non sanglant et *logique* qui lui est agréable, à Dieu qui est au-dessus de tout, par son prêtre qui est plus haut que tout[1] ». Ici comme chez Denys d'Alexandrie, notez l'emploi du mot τράπεζα, Χριστοῦ τράπεζα (emprunt à *I Cor.* x, 21). Eusèbe ne voit pas dans les saints mystères une commémoraison du corps et du sang du Christ, mais bien une commémoraison du sacrifice de la croix, commémoraison célébrée διὰ συμβόλων τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος[2], ces symboles étant eux-mêmes une

1. *Ibid.* (89 : τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης παρειληφότες, πάλιν ὑπὸ τοῦ προφήτου Δαβὶδ παιδευόμεθα λέγειν· διαρρήδην γοῦν ἐν τούτοις καὶ τὸ μυστικὸν σημαίνεται χρίσμα καὶ τὰ σεμνὰ τῆς Χριστοῦ τραπέζης θύματα, δι' ὧν καλλιερούντες, τὰς ἀναίμους καὶ λογικὰς αὐτῷ τε προσηνεῖς θυσίας διὰ παντὸς βίου τῷ ἐπὶ πάντων προσφέρειν θεῷ διὰ τοῦ πάντων ἀνωτάτου ἀρχιερέως αὐτοῦ δεδιδάγμεθα. Rapprocher Euseb. *Theophania syriaca*, III, 71 (édit. Gressmann, p. 162).

2. Cf. Euseb. *H. E.* X, 3, 3 : ὧδε δὲ θείαις καὶ μυστικαῖς ἐπιτελουμέναις διακονίαις, σωτηρίου τε ἡν πάθους ἀπόρρητα σύμβολα. Eusèbe décrit les solennités liturgiques par lesquelles on fête les dédicaces des églises, à la paix constantinienne : il mentionne les « ineffables symboles de la passion rédemptrice ». On rapprochera *Demonstrat. evang.* VIII, 1 (*P. G.* XXII, 596), où Eusèbe, à propos de *Gen.* XLIX,

offrande ou victime non sanglante et *logique* (au sens de *Rom.* XII, 1).

Ce vocabulaire diffère de celui de saint Justin, ce n'est pas pour autant le vocabulaire du symbolisme eucharistique. M. Loofs ne prononce d'ailleurs pas ici le mot symbolisme : un origéniste comme Eusèbe considérait les « symboles » du corps et du sang du Christ comme des éléments dynamiques, mais de là à la présence réelle du corps historique du Christ, quelle distance ! Ainsi s'exprime M. Loofs [1].

Cette difficulté, qui est grave, ne porte pas, remarquons-le bien, sur l'emploi du mot symbole ou image, ni sur l'objectivité du don qui est lié au symbole, à l'image : ce point est hors de conteste, et le dynamisme que concède M. Loofs est une façon de reconnaître que le symbole est efficace ; l'eucharistie est un sacrement au sens plein du mot. La difficulté est de savoir comment pour Eusèbe l'eucharistie est le corps du Christ. On voudra bien observer : 1° que l'enseignement d'Eusèbe sur l'eucharistie n'est pas connu *ex professo*, mais seulement par quelques traits ; 2° qu'aucun de ces traits n'exprime le pur dynamisme imaginé par M. Loofs, autrement dit une présence en vertu ; 3° qu'Eusèbe affirme explicitement la présence de la réalité figurée par le symbole, quand il affirme que les éléments eucharistiques ne sont pas des ἀσθενῆ στοιχεῖα οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν

11-12, fait du vin le symbole du sang : πάλιν γὰρ αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σωματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος... ἤρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σωματος παρεδίδου. Nous saisissons là la synonymie de σύμβολον et de εἰκών.

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 51.

περιέχοντα, et donc qu'ils recouvrent la vérité même qu'ils annoncent.

* * *

Firmilien nous ramène au temps de saint Cyprien et de Denys d'Alexandrie : il a été évêque de Césarée de Cappadoce entre 230 et 268. Il était un admirateur d'Origène, qu'il visita en Palestine, qu'il appela en Cappadoce, avec qui il fut en commerce de lettres. Il fut en correspondance aussi avec Denys d'Alexandrie et avec saint Cyprien. La lettre qui s'est conservée de Firmilien à Cyprien, se rapporte au conflit de Cyprien et du pape Étienne sur la question baptismale, automne 256.

Firmilien est d'accord avec Cyprien pour ne reconnaître aux hérétiques aucun pouvoir sacramentel : ils ne peuvent ni imposer les mains, ni baptiser, « *nec quicquam sancte et spiritaliter gerere* », car ils sont dépourvus de la « *spiritali et deifica sanctitate*[1] ». Ce point de doctrine n'est pas emprunté par Firmilien à Cyprien, il a été proclamé par un concile tenu vers 230 à Iconium et où se sont réunis les évêques de Galatie, de Cilicie, de Cappadoce.

Firmilien rappelle un scandale qui s'est produit, « *apud nos* », dit-il, il y a vingt-deux ans environ : une femme, sujette à des extases et qui se disait prophétesse, comme si elle avait été remplie du saint Esprit, mais en réalité possédée des démons les plus redoutables, avait eu l'audace de vouloir célébrer les mystères du baptême et de l'eucharistie.

1. *Inter* Cyprian. *Epistul.* LXXV, 7 (éd. Hartel, p. 815).

Etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret, baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur[1].

Cette femme baptisait en employant les formules usuelles et authentiques fixées par la règle ecclésiastique. Elle célébrait l'eucharistie pareillement : elle « sanctifiait le pain », elle « faisait l'eucharistie », elle « offrait le sacrifice ». Les termes employés par Firmilien pour désigner l'eucharistie sont les mêmes que nous avons trouvés dans la *Didascalia*, à l'exception toutefois de *similitudo*.

A Césarée, on sanctifie par une *invocatio*. Le texte de Firmilien paraît fautif, quand il exprime que cette femme offrait le « *sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis* », car justement l'audace sacrilège de cette femme consistait à suivre fidèlement la règle ecclésiastique. Le mot *praedicatio* désigne la prière eucharistique, et est synonyme de *prex* dans ce sens. On pourrait corriger : *sacrificium Domini non sine sacramento solitae praedicationis*. Quoi qu'il en soit de cette correction, le sens n'est pas douteux : cette femme offrait le sacrifice en osant prononcer le *sacramentum solitae praedicationis*, les paroles fixées par la règle ecclésiastique.

Un peu plus loin, Firmilien s'élève contre l'indignité qui consisterait à laisser s'approcher de l'eucha-

1. *Ibid.* 10 (p. 818).

ristie des gens qui auraient reçu le baptême invalide des hérétiques :

Quale delictum est vel illorum qui admittuntur vel eorum qui admittunt, ut, non ablutis per Ecclesiae lavacrum sordibus nec peccatis expositis, usurpata temere communicatione contingant corpus et sanguinem Domini, cum scriptum sit : « *Quicumque ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* » [1].

Notez une fois de plus chez Firmilien l'absence des mots similitude ou symbole. Le fidèle qui communie « *contingit corpus et sanguinem Domini* ». Ce vocabulaire est celui de Cyprien et de Denys d'Alexandrie [2].

1. *Ibid.* 21 (p. 823). Hartel lit *peccatis expositis*, qui doit s'entendre au sens de *depositis*. Cf. Cyprian. *Epistul.* LXXIII, 21 (p. 795) : « ... ei nihil proderit, si in lalebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus (le baptême hérétique non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius nova et maiora cumulaverit. »

2. Rapprochez le canon 18 du concile de Nicée. Le concile interdit aux diacres de distribuer l'eucharistie aux prêtres, car il n'est pas régulier ni usité que qui n'a pas le pouvoir d'offrir (le saint sacrifice) donne à ceux qui l'offrent le corps du Christ : οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

CONCLUSIONS.

Nous venons d'examiner une série de textes, qui s'échelonnent de la seconde moitié du IIe siècle au début du IVe, soit d'Irénée à Eusèbe : il se dégage de cet examen un ensemble de traits, plus ou moins appuyés, mais dont la constance est frappante.

1° Le plus appuyé incontestablement est l'équation du pain au corps, du vin au sang : le réalisme eucharistique traduit les paroles de l'institution dans le langage de la foi et de la liturgie (Irénée, Pectorius, Abercius, Tertullien, Cyprien, Origène, Denys, Firmilien, Eusèbe).

2° Aussi appuyée, mais moins définie, est la thèse de l'effet produit dans le communiant par l'eucharistie : l'eucharistie est un aliment surnaturel coordonné au salut (Irénée, Pectorius, Tertullien, Cyprien, Clément, Origène).

3° Aucun doute sur l'institution de l'eucharistie par le Sauveur à la dernière cène (Irénée, Tertullien, Cyprien, Clément).

4° Aucun doute sur le ministre de l'eucharistie (Irénée, Clément, Cyprien, Firmilien), en dépit de l'erreur de Tertullien sur le sacerdoce des laïques.

5° Aucun doute sur l'admission des seuls fidèles à participer à l'eucharistie (Abercius, Tertullien,

Cyprien, Origène, Denys), comme aussi sur le droit de l'Église à en exclure les indignes.

6° La matière de l'eucharistie est le pain, le vin, mais le vin coupé d'eau (Irénée, Pectorius, Abercius, Tertullien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène) : répudiation de la pratique aquarienne (Clément, Cyprien).

7° Nos textes appuient moins sur le point de savoir quelle est la cause de la sanctification ou consécration du pain et du vin ; néanmoins on voit que l'invocation ou eucharistie prononcée par le célébrant est ce qui sanctifie (Irénée, Origène, Firmilien, et que cette sanctification est miraculeuse (Irénée, Tertullien, Origène), et qu'elle opère une conversion du pain et du vin, lesquels « *deviennent* eucharistie, ce qui est le corps et le sang du Christ » (Irénée), lesquels (il s'agit des pains) « *deviennent* le corps, chose sainte » (Origène). Ce *fieri* est la conversion.

8° Chez les Orientaux, sur la fin du IIIe siècle, se manifeste la tendance à concevoir la sanctification du pain et du vin comme l'œuvre du saint Esprit (*Didascalia*), c'est la première manifestation de la théorie de l'épiclèse. Saint Cyprien de son côté croit que l'oblation n'est pas sanctifiée si le saint Esprit manque au ministre de l'eucharistie, sentiment lié à l'erreur de Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques.

La netteté et la ténacité des traits capitaux que nous venons de relever font contraste avec l'embarras que montre sur ce point la « Dogmengeschichte » protestante. L'eucharistie, écrit M. Harnack, « était considérée comme un don divin, mais

les effets de ce don n'ont pas été théoriquement déterminés... Pratiquement, de plus en plus, on tenait pour une communion physique à l'élément céleste par l'aliment sacré, et la superstition se donnait carrière. Cette communion était regardée comme un don que le Christ faisait de lui-même (*Selbstmittheilung*, soit spirituellement, soit corporellement, ce qui revient à dire, une miraculeuse inoculation de vie divine : l'éthique et le physique, et encore le physique et le théorique s'enchevêtraient[1] ». M. Harnack ajoute : « L'alternative du réalisme ou du symbolisme, autant que nous pouvons juger, ne s'est posée à personne ». Néanmoins M. Harnack se rallie au schéma proposé par M. Loofs, qui distingue une tendance réaliste-dynamiste (celle d'Ignace et aussi bien d'Irénée), une tendance spiritualiste-dynamiste (celle des Alexandrins), une tendance enfin symboliste-sacrificielle en même temps que réaliste-dynamiste (celle des Africains). M. Loofs accorde d'ailleurs à M. Harnack que, à cette époque ancienne, la conception symbolique et en un certain sens la conception réaliste ne s'excluaient pas. « La foi populaire du moins et l'usage ecclésiastique étaient sous l'influence de la conception réaliste[2] ».

Si maintenant on veut bien se rappeler les traits que nous avons sériés, on pourra dire que la « tendance symboliste-sacrificielle », en supposant que ces mots ont pour but de désigner la notion du sacrifice eucharistique, est une notion que nous avons pu éliminer de notre enquête précisément

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*[4], t. I, p. 475.
2. LOOFS, *Leitfaden*[3], p. 212-213.

parce qu'elle n'affecte pas la conception du sacrement. Il est faux, par surcroît, que la conception sacrificielle soit la création des Africains, nous pourrions la montrer aussi ferme chez Origène, c'est-à-dire dans la tradition alexandrine, et tout de même chez Irénée, chez Justin. Ne disons donc pas que la tradition africaine a pour caractéristique de sa foi eucharistique la valeur sacrificielle de l'eucharistie. Il restera que les Africains rentreront dans la catégorie réaliste-dynamiste, c'est-à-dire dans la tradition d'Irénée.

Nous aurons ainsi des dynamistes partout, et ces dynamistes se subdiviseront en réalistes d'une part, et en spiritualistes d'autre part.

Par dynamisme, si j'entends bien, M. Loofs désigne ce que nous appelons *effet* de l'eucharistie dans le communiant : Origène est dynamiste, quand il dit que le pain sanctifié par l'invocation sanctifie le fidèle qui s'en nourrit. Accordons à M. Loofs que tous nos textes sont dynamistes, et notons que dans tous nos textes il s'agit d'un dynamisme *ex opere operato*, d'un dynamisme attaché au pain et au vin eucharistiés, non à la foi du communiant, d'un dynamisme que seule l'indignité du communiant peut rendre inefficace.

Le spiritualisme, pour M. Loofs, est la conception en vertu de laquelle Origène peut dire que le corps du Christ dans l'eucharistie est un τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα, et que l'aliment véritable est le Verbe : « *Nam corpus dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest nisi Verbum*[1] ? » M. Loofs commet ici deux

1. Loofs, *Leitfaden*, p. 212. *Abendmahl*, p. 49-50.

confusions. Premièrement, il applique à l'eucharistie ce qu'Origène entend de la gnose : nous avons montré, en effet, que les textes où la chair et le sang sont entendus par Origène allégoriquement, sont des textes où Origène ne pense pas à l'eucharistie : le Verbe nourrit, allégoriquement, non par la communion, mais par la doctrine. Origène a marqué cette distinction : « *Bibere dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus* ». Le corps eucharistique n'est donc pas le Verbe pur esprit, mais il est le corps du Verbe.

Secondement, le corps eucharistique n'est pas davantage une entité symbolique, une figure : il est un τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα, c'est-à-dire un corps sacramentel. Si, en effet, nous buvons le sang du Christ *sacramentorum ritu*, c'est donc que ce sang est présent *sacramentorum ritu*. Le corps a donc un mode sacramentel d'être.

Origène ainsi s'accorde avec les Africains et aussi bien avec les Orientaux : ils sont tous dynamistes, au sens que nous avons précisé, mais ils sont tous réalistes, en entendant tout leur réalisme d'un réalisme mystérieux, insaisissable aux sens. Ce qui tombe sous les sens est apparence, figure, similitude, type, symbole : au delà est le mystère, la *res sacra*, le corps et le sang. Le pain eucharistié est appelé par Origène *panis mysticus, dominici corporis sacramenta, sancta mysteria;* par Eusèbe, un σύμβολον qui contient la vérité. Cette vérité, enveloppée dans le symbole, est, par tous nos textes, appelée corps du Christ.

Le schéma proposé par M. Loofs et accepté par

M. Harnack est donc une classification qui ne répond pas aux faits, puisque, en dernière analyse, la prétendue tendance « spiritualiste » est une confusion, et que le réalisme est partout, non un réalisme « superstitieux », mais un réalisme ordonné et réfléchi, qui distingue partout le symbole et la chose, qui sait le symbole efficace, qui lie cette efficacité à la chose, et qui de la chose fait le corps du Christ dans son mode sacramentel d'être.

III

LE DOGME EUCHARISTIQUE D'EUSÈBE AU CONCILE D'ÉPHÈSE

§ 1. — LE SACRAMENTAIRE DE SÉRAPION ET LES ALEXANDRINS.

La longue étape que nous avons à parcourir, de saint Irénée au concile d'Éphèse, est telle que l'on peut faire halte à mi-chemin, au moment de la paix constantinienne : Eusèbe de Césarée marquera ce terme provisoire de notre enquête. Nous allons poursuivre l'investigation commencée, pour aboutir à un terme d'une vraie importance historique, le concile d'Éphèse. Nous procéderons, comme nous avons fait pour la période précédente, par une revue où nous grouperons les textes plutôt selon l'ordre géographique, mais toujours avec le souci de les situer à leur date, de les interpréter eux-mêmes par eux-mêmes.

* * *

On désigne sous le titre de sacramentaire de Sérapion un petit recueil liturgique qui s'est conservé dans un manuscrit grec (XI[e] siècle) de l'Athos, et qui a été publié pour la première fois en 1894 par M. Dmitrijewsky, puis en 1898 par M. Wobbermin; M. Funk en a donné une édition revue, en 1906[1].

1. *Didascal. et Constitut.* t. II, p. 158-195. — G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens*, Leipzig 1899. J. WORDSWORTH, *Bishop Serapion's Prayer book* (London 1899).

L'attribution de cet euchologe à Sérapion, qui fut évêque de Thmuis, en Égypte, contemporain et ami de saint Athanase, est fondée sur un titre qui se lit en tête des prières baptismales : Προσευχ[αὶ] Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμουέως. Pareillement en tête de l'anaphore de la messe. Au jugement de Funk, les prières de ce sacramentaire sont bien de l'époque de Sérapion, et peuvent dater du milieu du IVe siècle, sans qu'on soit obligé de considérer Sérapion personnellement comme leur auteur[1].

Dans l'ordre où Funk le présente, le sacramentaire de Sérapion donne d'abord des prières pour la synaxe dominicale[2] : une prière pour l'ouvrir, une prière après l'homélie, une prière sur les catéchumènes, une prière sur le peuple, une prière pour les malades, une prière pour la fertilité des champs, une prière pour l'église locale, pour son *ordo* ecclésiastique, une dernière prière pour la génuflexion par quoi se termine cette première partie de la synaxe.

Vient alors l'anaphore, intitulée : Εὐχὴ προσφόρου[3] Σαραπίωνος ἐπισπόκου.

1. Buchwald, p. 31, incline (avec Drews) à voir dans le sacramentaire de Sérapion la réfection d'un formulaire du IIIe siècle, sinon plus ancien.

2. Compléter ces indications par celles de saint Epiphane, au dernier chapitre de son *Contra haer.* III, 22 (éd. Dindorf, t. III, p. 583). Il y a synaxe liturgique le dimanche, le mercredi et le vendredi. Le jeûne, les mercredis et vendredis, dure jusqu'à 3 heures après midi (sauf les cinquante jours qui suivent Pâques, où l'on ne jeûne pas). Le dimanche, la synaxe a lieu de bon matin (κατὰ τὰς πρωΐνας). Les mercredis et vendredis, elle a lieu au moment où cesse le jeûne Cf. Socrat. *H. E.* V, 22. — Voyez encore Von der Goltz, « Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen » dans les *Sitzungsberichte*, 1er février 1906, de l'Académie de Berlin, et ce que j'ai écrit sur ces fragments dans la *Revue biblique*, 1906, p. 483-485.

3. Le mot πρόσφορον est synonyme de προσφορά. Il est particulier du sacramentaire de Sérapion, qui l'emploie plus loin encore (XIII,

Prière de l'oblation de Sérapion évêque.

[1] *Il est digne et juste de te louer, de te chanter, de te glorifier, toi Père incréé du Monogène Jésus Christ.* [2] *Nous te louons, Dieu incréé, inscrutable, ineffable, incompréhensible à toute hypostase créée.* [3] *Nous te louons, toi qui es connu par le fils, le Monogène, toi qui par lui es parlé et interprété et connu à la nature créée.* [4] *Nous te louons, toi qui connais le fils et qui révèles aux saints les gloires qui le concernent ; toi qui es connu par ton Verbe engendré, et vu et expliqué aux saints.* [5] *Nous te louons, Père invisible, chorège de l'immortalité. Tu es la source de la vie, la source de la lumière, la source de toute grâce et de toute vérité, ami des hommes, ami des pauvres, propice à tous, les attirant tous à toi par la venue de ton fils bien-aimé.* [6] *Nous te prions, fais de nous des hommes vivants. Donne-nous l'esprit de lumière, afin que nous te connaissions, toi, le véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. Donne-nous l'Esprit saint, afin que nous puissions dire et raconter les mystères ineffables.* [7] *Que le Seigneur Jésus parle en nous, et que l'Esprit saint te célèbre par nous.* [8] *Car tu es au-dessus de toute principauté, puissance, force, seigneurie, au-dessus de tout nom prononcé, non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle à venir :* [9] *des milliers et des milliers d'anges, d'archanges, de trônes, de seigneuries, de principautés, de puissances, sont près de toi, et les séraphins très vénérables aux six ailes, deux pour cacher leur visage, deux pour cacher leurs pieds, deux pour voler, t'acclament :* [10] *reçois notre acclamation avec la leur*[1] :

Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth! Plein est le

19). Saint Athanase se sert du mot προσφορά. *Apolog. contra Arianos*, 28.

1. Funk, p. 174. Le mot que nous traduisons acclamation est le mot ἁγιασμός, qui désigne l'acclamation du *Sanctus*.

ciel et la terre de ta gloire! Plein est le ciel, pleine est la terre de ta gloire grandiose.

[11] *Seigneur des puissances*[1], *remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car à toi nous offrons ce sacrifice vivant, cette oblation non sanglante.* [12] *A toi nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène* (τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς).

Ce pain est la figure (ὁμοίωμα) *du saint corps, parce que le Seigneur Jésus Christ, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps rompu pour vous en rémission des péchés.* [13] *C'est pourquoi nous, faisant la figure de la mort* (ὁμοίωμα τοῦ θανάτου), *nous offrons ce pain et nous invoquons, par ce sacrifice, sois propice à nous tous, sois propice, Dieu de vérité. Et comme ce pain a été épars sur les montagnes, et, recueilli, est devenu un, ainsi assemble ta sainte Église de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais-la l'Église une, vivante, catholique*[2].

[14] *Et nous offrons ce calice figure du sang* (τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος), *parce que le Seigneur Jésus Christ, ayant pris un calice après le repas, dit à ses disciples : Prenez, buvez, ceci est la nouvelle alliance, ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés. C'est pourquoi nous offrons le calice figure du sang* (ὁμοίωμα αἵματος)[3].

1. Contrairement à la ponctuation de Funk, on peut couper avant « Seigneur des puissances », où commence un développement nouveau. *Ita* Wobbermin, p. 5 et Wordsworth, p. 62.

2. Les paroles « Et comme ce pain a été épars... » jusqu'à « ...catholique » sont un emprunt à la *Didachè*, ix, 4.

3. Funk, p. 174 : Κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν « ζῶσαν θυσίαν » (*Rom.* xii, 1), τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς· ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα... — διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς « τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου »

[15] *Dieu de vérité, vienne ton saint Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, pour que le calice devienne sang de la vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de vie, pour la guérison de toute infirmité, pour se fortifier en tout progrès et vertu, et non pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni leur charge et leur confusion.*

[16] *Nous t'avons invoqué, toi l'increé, par le Monogène en l'Esprit saint. Que ce peuple soit pris en pitié, qu'il soit digne de progrès : que les anges qui assistent le peuple viennent à bout du Méchant, et confirment l'Église.* [17] *Nous t'invoquons aussi pour ceux qui reposent, dont nous faisons commémoraison.* — [18] *Après le rappel des noms : — Sanctifie ces âmes, car tu les connais toutes. Sanctifie toutes celles qui reposent dans le Seigneur. Mets-les au nombre de tes puissances saintes, donne-leur une place et une demeure dans ton royaume.* [19] *Reçois aussi l'action de grâce du peuple : bénis ceux qui ont apporté les oblations et les eucharisties : donne santé, conservation, joie, et tout progrès de l'âme et du corps, à tout ce peuple, par ton Monogène Jésus Christ dans le saint Esprit. Comme c'était, comme c'est, comme ce sera, de génération en génération, et dans tous les siècles des siècles. Amen*[1].

L'intérêt de ce texte liturgique tient à ce qu'il est le plus ancien spécimen d'anaphore qui se soit conservé *in extenso*. Il s'ouvre par la préface : les

(Rom. VI, 5 ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν, καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης... προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος... διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες· ἐπιδημησάτω, θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.

1. L'anaphore eucharistique strictement est terminée. Ce qui suit constitue une série de prières autour de la communion. Elles renferment nombre d'expressions de la foi réaliste à la « reception du corps et du sang ». Voyez-les dans Funk, p. 176-178.

acclamations préliminaires. *Sursum corda* et le reste, que nous trouverons à Jérusalem, à Antioche, ne sont pas indiquées. La préface chez Sérapion n'est pas non plus un développement sur l'œuvre de Dieu, la création, mais une louange un peu confuse à Dieu sur sa propre sublimité et sur son Fils par qui nous le connaissons. La préface se clôt par le *Sanctus*.

Puis vient une prière, que nous désignerons par le mot Πλήρωσον : Dieu est prié de remplir la θυσία qu'on lui offre, d'y communier, lui, le premier : c'est une sorte d'introduction à l'oblation sacrificielle[1]. En même temps, on explique en quelques mots ce qu'est cette « oblation non sanglante » : on offre à Dieu le pain, figure ὁμοίωμα du corps de son Fils unique. Car ce pain est la figure du corps du Christ, ce calice est la figure de son sang. Nous viendrons plus loin à l'interprétation de ces formules archaïques de la notion de sacrement[2].

Pourquoi cette oblation? Sérapion place ici le

1. Cette formule se retrouve, à cette même place, c'est-à-dire après le *Sanctus* et avant le *Pridie*, dans la liturgie de saint Marc, qui dans ses parties essentielles, peut remonter au V^e^ siècle : Πλήρωσον, ὁ θεός, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου πνεύματος. C. Swainson, *The greek liturgies* (Cambridge 1884), p. 50-51. F. Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I (Oxford 1896), p. 132. On voit comment la liturgie de saint Marc introduit le saint Esprit là où l'anaphore de Sérapion ne le nomme pas.

2. Le terme ὁμοίωμα est pris aux Septante pour lesquels il signifie statue (*Exod.* XX, 4. *Deut.* V, 8 : οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, apparence visible *Deut.* IV, 12 : οὐκ εἴδετε ὁμοίωμα ἀλλ' ἢ φωνήν), au sens du mot latin *simulacrum* ou *similitudo*. Il est fréquent. Saint Paul l'emploie au sens de statue (*Rom.* I, 23), et d'apparence visible (*Rom.* V, 14; VI, 5; VIII, 3). Rapprochez *Phil.* II, 7 : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

récit de la cène. Il y mêle ce qu'on pourrait nommer déjà une commémoraison des vivants : « C'est pourquoi nous, faisant la figure de la mort, nous offrons ce pain, et nous invoquons par ce sacrifice : sois propice à nous tous... » Suit une prière pour l'Église.

On pourrait croire maintenant l'anaphore achevée, mais voici une épiclèse, après que les paroles de l'institution viennent d'être prononcées : « Dieu de vérité, vienne ton Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice pour que le calice devienne sang de la vérité. » L'Esprit saint n'est pas invoqué : ἐπιδημησάτω ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου... On demande à Dieu qu'il envoie son Verbe sur le pain, par quoi ce pain deviendra corps du Verbe[1].

Les prières qui terminaient l'anaphore de Sérapion sont d'un moindre intérêt. L'eucharistie est présentée comme une source de vie; toutefois, cette idée n'est pas exactement celle de saint Ignace, car cette vie semble être ici la santé du corps[2]. Puis viennent des prières pour les vivants et pour les morts.

1. Wordsworth, p. 47, rapproche Hieronym. *Comment. in Sophon.* 3 : « Sacerdotes quoque qui dant baptismum et ad eucharistiam Domini imprecantur adventum ». Wordsworth souligne comme nous que l'invocation de Sérapion s'adresse au Verbe, non à l'Esprit (p. 48). Autant Edm. Bishop, *ap.* Connolly, p. 138.

2. Saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.* XXIII, 21 et 22) atteste l'usage de porter à ses yeux le pain consacré, et d'humecter du vin consacré ses mains, ses lèvres, ses yeux, en signe de préservation. Narsaï, à la fin du v^e^ siècle, veut que le communiant baise le pain consacré après l'avoir reçu dans ses mains. Au moment de la distribution du pain et du vin consacrés, « l'église crie en l'honneur des mystères : Voilà la médecine de vie ». Connolly, p. 29.

Venons à saint Athanase[1].

Un incident, qui tient une grosse place dans les difficultés faites par les Ariens à Athanase, est l'incident d'Ischyras. Cet Ischyras était un chrétien qui résidait dans un petit village de la Maréote, où il n'y avait pas d'église : informé par le prêtre de l'église la plus voisine qu'Ischyras prétendait célébrer les saints mystères, Athanase envoya un de ses prêtres, nommé Macaire, s'assurer du fait et interdire à Ischyras de continuer. Ischyras se plaignit si haut qu'il put, sa plainte fut prise au sérieux par les évêques du parti d'Eusèbe de Nicomédie : il racontait que Macaire avait envahi son prétendu θυσιαστήριον, renversé la table sainte, brisé le « calice mystique », brûlé les livres saints[2]. Le concile de Tyr fit une enquête partiale, comme il fallait s'y attendre d'une majorité arienne, et ce fut un des griefs pour lesquels Athanase fut déposé, en 335. Dans son *Apologia contra Arianos* nous avons sur ce point la défense d'Athanase.

Venons à l'affaire du calice mystique (ποτήριον μυστικόν) : *de quelle espèce de calice s'agit-il? Où a-t-il été brisé par*

1. Contre Steitz qui veut ranger Athanase parmi ses « Symbolistes », Harnack, *Dogmeng.*[3], t. II, p. 431, déclare qu'il est « impossible d'extraire une doctrine des textes troubles d'Athanase », mais impossible tout autant de faire de lui un « Symboliker ». Loofs, *Abendmahl*, p. 51, s'inscrit lui aussi en faux contre la thèse de Steitz, et découvre chez Athanase une « grande influence » d'Irénée. Sur Athanase, J. T. Lamy, *Dissert. de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica* (Lovanii 1859), p. 16-18, et Struckmann, *Die Eucharistielehre des h. Cyrill von Al.* (Paderborn 1910), p. 5-11.

2. Socrat. *H. E.* I, 27.

Macaire? Car ils déblatèrent sur cette affaire à tort et à travers... Ils n'ont pas honte de mettre les [saints] *mystères comme en scène sous les yeux des catéchumènes, et, pis encore, des Grecs* [païens][1]*.... quand on ne doit pas mettre les mystères sous les yeux des non initiés, de peur que les Grecs ignorants n'en rient, et que les catéchumènes curieux ne soient scandalisés. Mais de quel calice s'agit-il? Où et par qui a-t-il été brisé?... Le local où ils disent que le calice a été brisé n'était pas une église; l'homme qui occupait le local n'était pas un prêtre; le jour où l'on dit que Macaire a commis cette violence n'était pas un dimanche. Si donc il n'y avait pas là d'église, ni de célébrant* (ἱερουργοῦντος), *et si ce n'était pas le jour requis* (τῆς ἡμέρας ἀπαιτούσης), *quel calice mystique a-t-on brisé, quand l'a-t-on brisé, où l'a-t-on brisé? Car des verres à boire on en trouve beaucoup dans les maisons, et en plein marché, il n'y a pas d'impiété à en briser de tels. Le calice mystique, celui qui le brise volontairement est un impie, mais* [pareil calice] *ne se trouve que chez les légitimes chefs d'églises* (τοῖς νομίμοις προεστῶσιν) : *voilà le vrai calice* [mystique], *il n'y en a pas d'autre. C'est à celui-là que vous faites boire les peuples; celui-là que vous tenez du canon ecclésiastique; celui-là seul qui est celui des chefs de l'église catholique* (τῶν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας προεστώτων); *car à* [eux seuls, à] *vous seuls appartient de faire boire le sang du Christ* (μόνοι γὰρ ὑμῖν ἔστι προπίνειν τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ), *et à nul autre. Autant est impie celui qui brise le calice mystique, autant et plus encore est impie celui qui outrage le sang du Christ* (ὁ ἐνυβρίζων τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ) : *or il outrage celui qui fait cela contre la règle*

1. Allusion à l'enquête faite sur les lieux par les ariens du concile de Tyr, enquête où l'on avait reçu le témoignage d'un catéchumène et d'un païen. Cf. Hilar. *Fragm. histor.* III. 18 : « Presbyter eius Macharius irruisse in ecclesiam Marcotidem dicitur, Scyrum presbyterum perturbasse, et salutis nostrae sacramenta proiecisse : ad huius rei testes catechumenum et gentilem interrogatos. »

ecclésiastique[1]... *Et tel est est ce trop fameux Ischyras, lequel n'a pas été fait prêtre par l'Église... qui ne figure pas davantage sur la liste des prêtres ordonnés par Mélèce et reconnus par Alexandre*[2]...

On déduira de ce texte que les prêtres dûment ordonnés peuvent seuls célébrer les saints mystères : que cette célébration est entourée d'un scrupuleux respect, on n'y admet que les baptisés, on veut une église, au moins un local capable d'être qualifié de θυσιαστήριον; la table qui sert aux saints mystères est une table sainte; on ne les célèbre qu'aux jours fixés : le calice qui sert à mettre le vin, le précieux sang, est le calice mystique, ποτήριον μυστικόν, calice qui est sacré même en dehors de la célébration des saints mystères; il y a sacrilège à le briser volontairement; on le trouve chez les prêtres, non chez un particulier quelconque[3]. C'est le calice qui sert aux prêtres à faire boire aux peuples le sang du Christ.

Nous allons nous approcher plus près encore de

1. En grec : ὁ παρὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν θεσμὸν τοῦτο ποιῶν. Les mots τοῦτο ποιῶν pourraient vouloir dire « faire le sang » du Christ, et τοῦτο être employé ici comme *Hoc* chez les latins, par allusion aux paroles de la consécration. Mais je n'ose trop affirmer cette interprétation.

2. Athanas. *Apolog. contra Arianos*, 11.

3. *Id.* 12 : Ὡς ἰδιώτης ἄνθρωπος καὶ οἰκίσκον une masure οἰκῶν ἰδιωτικόν, ποτήριον ἔχειν μυστικὸν πιστευθείη; Saint Ambroise appelle le calice « poculum mysticum ». Les calices furent souvent en verre, de même que les patènes. Duchesne, *Lib. pontif.* t. I, p. 139 et 143, avec le commentaire. Dès le IIIe siècle, on rencontre des calices d'or et d'argent. *Gesta apud Zenophilum*, II, 7 (Gebhardt, *Ausgew. martyreracten*, p. 189) : « ... in brevi sic : calices duo aurei, item calices sex argentei, urceola sex argentea... » Cf. Théodoret. *H. E.* III, 12.

la table sainte grâce à un texte d'Athanase, tiré d'un sermon *Ad nuper baptizatos*, citation faite par Eutychius qui fut patriarche de Constantinople sous Justinien[1]. Le contenu de cette citation, si tardive soit-elle, ne présente pas de traits incapables d'être attribués à Athanase.

Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de vin, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes et prodigieuses prières, alors le pain devient corps, et le vin devient sang de notre Seigneur Jésus Christ.

Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement [du pain et du vin]. *Mais quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et de Lui il devient le corps*[2].

Comme son prédécesseur Denys, Athanase appelle τράπεζα ce que nous appelons autel. Sur cette table

1. Steitz, t. X, p. 125, rejette l'authenticité de ce texte, mais pour des raisons subjectives. — Darwell Stone, t. I, p. 134, cite un des « canons de saint Athanase » (*can.* 7) coptes, traduits du grec, et sans doute en grec pas postérieurs au VI^e^ siècle; ce canon 7 paraît avoir pour source le texte grec que cite là Eutychius.

2. *P. G.* LXXXVI. 2401 : ὄψει τοὺς λευίτας φέροντας ἄρτους καὶ ποτήριον οἴνου, καὶ τιθέντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν, καὶ ὅσον οὔπω ἱκεσίαι καὶ δεήσεις γίνονται, ψιλός ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον· ἐπὰν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαί, τότε γίνεται ὁ ἄρτος σῶμα, καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Ibid.* : ἐλθωμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων· οὗτος ὁ ἄρτος καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον, ὅσον οὔπω εὐχαὶ καὶ ἱκεσίαι γεγόνασιν, ψιλά εἰσιν, ἐπὰν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγιαι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον, καὶ γίνεται αὐτοῦ σῶμα. Les deux textes ont l'apparence d'être deux états d'une seule et même citation originale.

les diacres apportent des pains et un calice de vin. Les saints mystères vont être célébrés (τελείωσις τῶν μυστηρίων). Le célébrant prononce des prières et des invocations, « grandes et saintes prières ». « grandes et prodigieuses prières » : qu'on se rappelle l'« *invocatio non contemptibilis* », dont parlait Firmilien. Tant que ces prières n'ont pas été prononcées, le pain et le vin ne sont que du pain et du vin : sitôt qu'elles ont été prononcées, le pain devient corps, le vin devient sang du Seigneur. La formule qui exprime la conversion (ἄρτος γίνεται σῶμα est la même que dans l'anaphore de Sérapion.

La rencontre d'Athanase et de Sérapion est plus étroite encore. Athanase en effet attribue lui aussi la conversion du pain à l'intervention du Verbe. Sérapion demandait à Dieu qu'il envoie son saint Verbe *sur* le pain, pour que le pain devienne corps du Verbe : Athanase prononce la grande et prodigieuse prière, et le Verbe descend *dans* (εἰς) le pain qui devient aussitôt « son corps », c'est-à-dire corps du Verbe. Aucune intervention de l'Esprit saint dans la sanctification des oblats.

Dans un texte difficile de l'*Epistula ad Serapionem* [1], où il traite du discours sur le pain de vie dans

1. *Epistul. ad Serapion.* IV, 19 (*P. G.* XXVI, 668) : περὶ τῆς τοῦ σώματος βρώσεως διαλεγόμενος... φησὶν ὁ κύριος· Τὸ πνεῦμα ἐστι τὸ ζωοποιοῦν... Ὅσοις γὰρ ἦρκει τὸ σῶμα πρὸς βρῶσιν, ἵνα καὶ τοῦ κόσμου πάντος τοῦτο τροφὴ γένηται :... Τὸ μὲν διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σαρξ ἣν ἐγὼ φορῶ, ἀλλ' αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταύτην ἀναδίδοσθαι, καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. — Chez Athanase, comme chez origène, on doit distinguer avec soin l'application allégorique qu'il fait à la doctrine (διδασκαλία du qualificatif de nourriture (τροφή). Athanase écrit dans ce sens :

le quatrième évangile, Athanase ne veut pas que le Sauveur ait dit aux Capharnaïtes qu'il donnerait à manger au monde la chair visible et tangible qu'il portait, car « comment cette chair pourrait-elle suffire à nourrir le monde entier »? Athanase résout l'objection en faisant dire au Christ : Le corps que vous voyez, le même qui sera crucifié, c'est la chair que je porte : mais cette chair, et aussi bien le sang, vous sera donnée par moi en nourriture pneumatiquement, ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ αὕτη ὑμῖν... πνευματικῶς δοθήσεται τροφή : la nourriture eucharistique est la chair historique du Christ, mais cette chair est donnée dans l'eucharistie πνευματικῶς[1]. En se ser-

ἡμεῖς ἐντρεφόμενοι τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας, καὶ ζώσης αὐτοῦ διδασκαλίας μεταλαμβάνοντες κτλ. *Epistul. festal.* XXVIII (*P. G.* XXVI, 1433). Mais dans le texte que nous discutons présentement de l'épître à Sérapion, on ne peut penser qu'à l'eucharistie. Cf. Athanas. *Epistul. festal.* IV, 4 (*P. G.* XXVI, 1379) : « *Ubinam vis paremus?* Ipse vero Salvator noster a figurato pariter ad spiritale transiliens, promisit eis fore ut non agni carnem deinceps comederent, sed sui ipsius dicentis : Accipite, comedite et bibite : Hoc est corpus meum et sanguis meus. »

1. Athanase dans ce même passage de l'épître à Sérapion marque que le Christ s'est dit « Fils de l'homme » et « Πνεῦμα », le premier de ces termes désignant son être corporel (τὸ σωματικόν), le second sa divinité (ἐκ δὲ τοῦ πνεύματος τὴν πνευματικὴν ἑαυτοῦ καὶ νοητὴν καὶ ἀληθεστάτην θεότητα). Anathase retrouve cette distinction dans le discours du Christ au vi^e^ chapitre de saint Jean. Là, écrit-il, le Sauveur se dit σάρξ et se dit πνεῦμα, afin que ses auditeurs reconnaissent en lui, non seulement ce qui paraît à leurs yeux, mais ce qui leur est insaisissable (ἵνα μὴ μόνον τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀόρατον αὐτοῦ πιστεύσαντες μάθωσιν). Le Sauveur les détourne de penser à sa chair visible (ἵνα τῆς σωματικῆς ἐννοίας αὐτοὺς ἀφελκύσῃ), et veut qu'ils pensent à une nourriture céleste et pneumatique (σάρκα βρῶσιν ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην). Pareillement, dans l'entretien avec la Samaritaine, le Sauveur ne veut pas qu'elle pense à son humanité visible, mais à sa divinité insaisissable aux sens : οὕτω καὶ τὴν Σαμαρεῖτιν ἀφέλκων ὁ κύριος ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν, πνεῦμα εἴρηκε τὸν θεόν, ὑπὲρ τοῦ μήκετι σωματικῶς αὐτήν, ἀλλὰ πνευματικῶς διανοεῖσθαι περὶ τοῦ θεοῦ. (*Historia monach. in Aegypto*, II, 8 (éd. Preuschen, p. 26).

vant du mot πνευματικῶς, Athanase a voulu rejeter l'interprétation capharnaïte, qui voit dans la chair donnée par le Christ la chair dans son mode naturel d'être. Mais la pensée d'Athanase a une valeur positive. Je vous donnerai la chair que je porte, dit le Christ, je vous la donnerai après ma résurrection, c'est-à-dire quand mon corps sera devenu pneumatique. Nous aurions dans cette pensée d'Athanase une suite de la doctrine d'Origène sur le corps du Christ ressuscité, le corps eucharistique ne pouvant être que le corps ressuscité, divinisé.

Le corps eucharistique est pour le communiant un principe de vie, un gage de la résurrection à la vie éternelle[1].

Ce peu que nous savons de l'enseignement eucharistique d'Athanase est à rapprocher des traits de l'enseignement d'Origène et de Denys : on reconstituerait ainsi l'essentiel de la foi reçue à Alexandrie. Chez eux trois s'affirme avec une netteté égale l'équation du pain au corps, du vin au sang du Christ. Et avec une netteté constante s'affirme que la cause productrice de cette équation est la prière prononcée sur le pain et le vin. Chez Origène, nous avons relevé l'équivalent de la formule de la conversion du pain au

1. Cf. Athanas. *Epistul. ad Maximum*, 2 (*P. G.* XXVI, 1088) : οὐκ ἀνθρώπου τέ τινος μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες θεοποιούμεθα. Le fidèle communie au corps, non d'un homme, mais du Verbe, et il est divinisé par cette communion. Rapprochez Athanas. *De incarn. et contra Arianos*, 16 (*P. G.* XXVI, 1012) : Du pain céleste de la vie à venir, l'immortalité, nous recevons les prémices dans la communion : ...[τὸν ἄρτον] τὸν μέλλοντα, οὗ ἀπαρχὴν ἔχομεν ἐν τῇ νῦν ζωῇ, τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου μεταλαμβάνοντες... Πνεῦμα γὰρ ζωοποιοῦν ἡ σαρξ ἐστι τοῦ κυρίου. διότι ἐκ πνεύματος τοῦ ζωοποιοῦ συνελήφθη, τὸ γὰρ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι.

corps : la formule même est chez Athanase, ἄρτος γίνεται σῶμα. Athanase identifie le corps eucharistique et le corps ressuscité ou pneumatique du Christ, identification que nous avons trouvée anticipée chez Origène. Chez Origène, nous n'avions pas trouvé l'affirmation du don d'immortalité lié à la communion : Athanase fait de l'aliment saint un φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. Chez Athanase, autant qu'on en peut prononcer, aucun usage des termes de symbole, de figure, de similitude.

*
* *

Athanase mort en 373 eut pour successeur Pierre (373-380), dont Théodoret [1] cite une lettre par laquelle il dénonce les violences excitées, en 373, par son compétiteur l'arien Lucius. Les Ariens, dit-il, ont fait à la religion l'injure sacrilège de jucher sur l'autel de la basilique de Théonas un eunuque pourri de vices, sur « cet autel saint où nous invoquons la descente du saint Esprit » (ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἔνθα κάθοδον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπικαλούμεθα) [2].

Autre témoignage [3]. Théophile fut évêque d'A-

1. Theodoret. *H. E.* IV, 19 (*P. G.* LXXXII, 1169).

2. On y joindra deux lignes prises à une lettre festale perdue, que cite vie siècle, Cosmas Indicopleustès : καθάπερ οἱ μαθηταὶ φάγωμεν ἐν τῷ ἀναγαίῳ τὸ πάσχα, ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τυθέντα Χριστόν, ὃν αὐτὸν ὡς ζωὴν ἐσθίοντες. *P. G.* LXV, 53. Le corps eucharistique du Christ est notre vivification, l'idée que nous venons de relever chez Athanase, que nous retrouverons chez Cyrille d'A.

3. Laissons de côté les textes de « Macaire l'Egyptien », étudiés par Steitz, t. X, p. 142-152, et dans lesquels Steitz croit découvrir une manducation spirituelle de la chair du Christ, le pain visible n'étant que le signe de la communion spirituelle, le signe de l'immanence de la divinité du Verbe dans le chrétien pieux et pur. Cette découverte de Steitz n'est pas défendable, et il serait aisé d'en donner

lexandrie de 382 à 413 : violent adversaire d'Origène, voici un des griefs qu'il articule contre lui dans sa lettre pascale de 402, que saint Jérôme a traduite en latin :

Non recogitat aquas in baptismate mysticas adventu sancti Spiritus consecrari; panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem, — quae in mensa Ecclesiae collocantur et utique inanima sunt, — per invocationem et adventum sancti Spiritus sanctificari[1].

Théophile attribue la sanctification des oblats

la preuve, textes à l'appui, si récemment on n'avait établi que les *Homélies* du prétendu Macaire sont un conglomérat d'éléments anciens et récents, dont l'unité est tout extérieure : l'auteur de ce conglomérat est à dater assez bas dans la période byzantine, mais pas après le xᵉ siècle cependant. J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten* (Innsbruck 1912).

1. *Inter* Hieronym. *Epistul.* XCVIII, 13. — La doctrine eucharistique de Théophile est identique à celle de son contemporain Isidore de Péluse († 440). Celui-ci attribue la consécration du pain et du vin au saint Esprit : [τὸ πανάγιον Πνεῦμα] ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς μυστικῆς τὸν ἄρτον τὸν κοινὸν σῶμα ἰδικὸν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως ἀποφαῖνον. *Epistul.* I, 109. Pareille affirmation dans *Epistul.* I, 313 : le saint Esprit transforme le vin en sang du Christ, αἷμα Χριστοῦ τὴν τοῦτον ἀπαρχὴν τὸ θεῖον ἐργάζεται πνεῦμα. Remarquables expressions du réalisme eucharistique le plus ferme dans I, 123, 219, 228. Voyez aussi II, 52 et III, 364. Notez chez Isidore que le saint Esprit ἀποφαίνει τὸν ἄρτον σῶμα. — G. Bardy, *Didyme l'aveugle* Paris 1910), p. 151-154, réunit les quelques textes de Didyme † 398 qui parlent de l'eucharistie. Rien de saillant. Terminologie réaliste : *De Trinit.* III, 21 : τὸ πάσχα] ἐπιτελοῦμεν ἔμφοβοι μετέχοντες τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἴσασιν δὲ οἱ τοῦ ἀκροτάτου καὶ διαιωνίου μυστηρίου καταξιωθέντες ὃ λέγω. L'immortalité fruit de la communion : *Ibid.* II, 14 : τὴν ἀθάνατον κοινωνίαν τοῦ σώματος καὶ αἵματος δεσποτικοῦ... Ailleurs, comme chez Athanase, la chair et le sang, le pain et le vin, désignent allégoriquement la doctrine, ainsi dans cette exégèse de *Prov.* IX, 5 : ἄρτον δέ μοι νόει τὰς στερεὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, καὶ οἶνον τὴν ἐκ μελέτης τῶν θείων γραφῶν ἐπίγνωσιν αὐτοῦ. ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θεῖον σῶμα καὶ τίμιον αἷμα αὐτοῦ.

au saint Esprit. Le pain du Seigneur et le saint calice sont sanctifiés « *per invocationem et adventum sancti Spiritus* ». Il n'est plus parlé de l'*adventus* du Verbe, dont parlaient Athanase et aussi bien l'anaphore de Sérapion.

* * *

Cette donnée, à savoir l'opinion que le saint Esprit est l'auteur de la consécration des oblats et le fait que cette opinion apparaît dans la liturgie d'Alexandrie aussitôt après Athanase, constitue un point de repère important pour l'histoire liturgique. Elle permet déjà de porter un jugement sur un texte récemment découvert, dans des fragments de papyrus rapportés par M. Flinders Petrie en 1907 de Dêr-Balyzeh, en Égypte, et aujourd'hui conservés à la bibliothèque Bodleyenne d'Oxford. L'écriture grecque du papyrus, selon l'opinion de M. Crum qui l'a déchiffrée, serait du VII^e^-VIII^e^ siècle [1]. Le texte donné par ce papyrus est une anaphore. Je vais le reproduire en profitant des restitutions proposées par Dom de Puniet et par M. Schermann : pour la commodité de mes lecteurs je ne reproduis pas les abréviations.

[Ευχαριστιας ευχ]η.
[των χερουβι]μ δεσποτα παντοκρα-
[τορ, επουρανι]ε επισκοπε, παναρετε

1. Dom P. de Puniet, « Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus », dans *Report of the eucharistic Congress* (London 1909), p. 367-401. Du même, « Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford », dans la *Revue bénédictine*, t. XXVI (1909), p. 34-51. T. Schermann, *Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh* (Leipzig 1910).

[κυριε :] ο θεος και πατηρ του
[κυριου ημων Ιησου Χριστου, ο] ποιησας τα [παντα]
[εκ του μη οντος ει]ς το ειναι τα [παντα]
[και παντα χωρων, μονος δε α]χωρη[τος ων]
. . . . . .
[. . . . . .]α
[. . . . . σοι παραστηκου]σιν
κ[υκλω τα σεραφιμ εξαπτερυγ]ες τω ενι
κ[αι ε]ξ[απτερυγες τω ενι] και ταις
μεν δυσι[ν κατεκα]λυπτον το προσω
πον και τ[αις δυσι]ν τους ποδας και
ταις δυσι[ν επετα]ντο, παντα δε παν
τοτε σε αγ[ιαζει]. αλλα μετα παντων
των σε αγιαζοντων δεξαι και τον
ημετερον αγιασμον λε[γ]οντων σοι.
αγιος αγιος αγιος κυριος σαβαωθ. πλη
ρης ο ουρανος και η γη της δοξ[η]ς σου.
πληρωσον και ημας της παρ[α σου]
δοξης [κα]ι καταξιωσον κατ[απ]εμψαι
το πνευμα τ[ο α]γιον σου επι τα κτισματα
ταυτα [και ποιησ]ον τον μεν αρτον
σωμα τ[ου κυριου και] σωτηρος ημων ιησου χριστου
[το] δε π[οτηριον α]ιμα της καινης
[διαθηκης. οτι ο κυριος ημων ιησους χριστος εν η νυκ
τ[ι παρεδιδοτο λαβων αρτον εκλα-]
σε κ[αι ευχαριστησας εδωκεν]
τοις μα[θηταις αυτου και αποστο]λοις
ειπων. λ[αβετε φαγετε παντες ε]ξ
αυτου. τουτο μ[ου εστιν] το σωμα το
υπερ υμων διδ[ομενο]ν εις αφεσιν
αμαρτιων. ομο[ιως με]τα το δειπνη
σαι λαβων ποτηριο[ν] κ[αι ε]υλογησας
και πιων εδωκεν αυτοις ειπων.

λαβετε πιετε παντες εξ αυτου. του-
το μου εστιν το αιμα το υπερ υμων
εκχυννομενον εις αφεσιν αμαρτιων.
ο[σακις] εαν εσθιητε τον αρ[τον] τουτον
πι[νη]τε δε το ποτηριον [το]υτο
τον εμον θανατον καταγ[γελ]λετε[1]
την εμην αναμν[ησιν ομολογ]ειτε.
τον θανατον σου κ[αταγγελλ]ομεν
την αναστασιν [σου ομολογουμ]εν
και δεομεθα τ[. . . . . .]

Nous avons dans le papyrus de Dêr-Balyzeh un vestige de prière qui semble être la conclusion de l'anaphore :

της δ[ωρεα]ς σου εις δυναμιν πνευματος
αγιου [εις β]εβαιωσιν και προσθηκην
πιστε[ως] εις ελπιδα της μελλου
σης α[ιων]ιου ζωης δια του κυριου ημων
ιησου χριστου [δι' ου] σοι τω πατρι η δοξα συν
[α]γιω [πνευματι ει]ς τους αιωνας. αμην.

Traduisons :

Prière de l'eucharistie.

Maître des Chérubins, tout-puissant, céleste évêque, tout vertueux Seigneur!

O Dieu, père de notre Seigneur Jésus Christ, toi qui as fait tout passer du non être à l'être, l'univers, toi qui remplis tout, en étant seul incirconscrit...

Deux lignes sont perdues.

... près de toi en cercle se tiennent les séraphins qui ont chacun six ailes et chacun six ailes, deux pour cacher leur visage, deux pour cacher leurs pieds, deux pour

1. Le papyrus a καταγ[γελ]λεται.

voler : tous continuellement l'acclament. Avec tous ceux qui t'acclament, reçois notre acclamation aussi, te disant :

Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. Plein est le ciel et la terre de ta gloire!

Remplis-nous de ta gloire. Et daigne envoyer ton Esprit saint sur ces créatures. Et fais du pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, du calice le sang de la nouvelle alliance.

Parce que lui-même notre Seigneur Jésus Christ, la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit, et ayant rendu grâces, le donna à ses disciples et apôtres, disant : Prenez, mangez-en tous, ceci est mon corps donné pour vous en rémission des péchés. Semblablement après le repas, ayant pris le calice et ayant rendu grâces, et ayant bu[1], *il le leur donna, en disant : Prenez, buvez-en tous, ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés. Chaque fois que vous mangez le pain et buvez le calice, vous annoncez ma mort, vous proclamez ma résurrection*[2].

Ta mort nous annonçons, ta résurrection nous proclamons. Et nous prions...

... de ton don, pour la force de l'esprit saint, pour la confirmation et l'accroissement de la foi pour l'espoir de l'éternelle vie à venir, par notre Seigneur Jésus Christ, par qui à toi le Père est la gloire avec le saint Esprit, dans les siècles. Amen.

L'anaphore égyptienne que l'on vient de lire nous livre un texte d'anaphore intéressant en ceci d'abord, qu'il se retrouve remployé et développé dans l'anaphore de la liturgie dite de saint Marc (v[e] siècle). L'anaphore de Marc s'ouvre, comme celle de

1. Cette particularité est curieuse.
2. Le texte porte ἀνάμνησιν, qui est un lapsus.

Crum, par une invocation à Dieu tout-puissant, qu'entourent dans sa sublimité les chérubins aux yeux multiples (τὰ πολυόμματα χερουβίμ), et les séraphins à six ailes, « deux ailes pour cacher leur visage, deux pour cacher leurs pieds, deux pour voler », qui chantent, sans jamais s'arrêter, l'hymne de victoire : « Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. Plein est le ciel et la terre de ta sainte gloire ». L'anaphore de saint Marc est plus abondante, l'anaphore de Crum plus sobre, parce que plus ancienne sans doute, mais la coïncidence des deux textes n'est pas douteuse. Aussitôt après le *Sanctus*, la liturgie de saint Marc s'exprime ainsi :

> Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρά σου εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος ὅτι ὁ κύριος... τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου κτλ.

Pareil Πλήρωσον dans l'anaphore de Crum : celle-ci demande à Dieu d'envoyer le saint Esprit, pour qu'il opère la conversion du pain au corps. L'anaphore de saint Marc a effacé cette précision, qu'elle placera ailleurs.

Suit dans les deux anaphores le récit de l'institution.

En guise de *Post pridie*, nous avons dans l'anaphore de saint Marc une prière où nous retrouvons la prière mutilée de Crum (Τὸν θάνατόν σου...) :

> Τὸν θάνατον... τοῦ μονογενοῦς σου ... καταγγέλλοντες καὶ τὴν... ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν..., σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου, καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε... ἐξαπόστειλον...

τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας..., ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐξαπόστειλον ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης τοῦ κυρίου... ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν..., εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου..., ἵνα σοῦ... ἁγιασθῇ τὸ... ὄνομα σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι... εἰς τοὺς... αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν [1].

La prière Τὸν θάνατόν σου du papyrus de Crum est mutilée de telle sorte que nous ne pouvons savoir si elle contenait l'épiclèse au saint Esprit, qui est si marquée dans la liturgie de saint Marc. M. Schermann voit dans la prière Τον θάνατόν σου du papyrus de Crum une prière qui demande à Dieu pour les communiants les fruits de la communion : y placer une invocation qui demande à Dieu de faire du pain le corps et du vin le sang, serait commettre une redite, puisque cette intention a été exprimée dans la prière Πλήρωσον.

S'il en est ainsi, l'anaphore de la liturgie de saint Marc nous donnerait une anaphore procédant du même type que l'anaphore de Crum, mais de date plus récente, et retouchée de manière à y introduire, après le récit de l'institution, une épiclèse au saint Esprit, l'Esprit étant désormais considéré comme le médiateur par qui est opérée la sanctification du

1. Brightman, p. 133-134.

pain et du vin, la conversion. Le grand intérêt du papyrus de Crum serait de montrer qu'il fut un temps où pareille épiclèse n'existait pas.

On a une confirmation du fait que nous énonçons là, dans une anaphore, celle qui se lit dans la *Constitution ecclésiastique égyptienne* (*Ægyptische Kirchenordnung*). On a voulu récemment faire de cette anaphore un texte quasi miraculeux, qui ne serait pas moins qu'une anaphore ou eucharistie de quelque disciple de saint Paul : nous aimerions qu'on l'eût solidement prouvé! Selon toute apparence, ce texte n'est pas antérieur au IV^e^ siècle, volontiers je le croirais contemporain de l'anaphore de Crum. Il s'ouvre par la préface; il n'y a pas trace de *Sanctus;* il n'y a pas d'annonce de la consécration analogue au Πλήρωσον de Crum. Le récit de l'institution est donné dans la forme suivante :

19 *Accipiens ergo panem gratias egit et dixit : Accipite, comedite, hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur. Et similiter calicem quoque dixit : Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur. Cum facitis hoc, in commemorationem mei id facitis.*

Voici maintenant, aussitôt après le récit de l'institution, l'analogue de la prière Τὸν θάνατόν σου de l'anaphore de Crum :

20 *Recordantes igitur mortis eius et resurrectionis eius, offerimus tibi hunc panem et calicem, gratias agentes tibi quod nos reddidisti dignos ut stemus coram te et sacerdotio tibi fungamur.*

21 *Suppliciter oramus te ut mittas Spiritum tuum sanctum super oblationes huius ecclesiae, pariterque largiaris omnibus qui sumunt de eis sanctitatem, ut repleantur*

Spiritu sancto, et ad confirmationem fidei in veritate, ut te celebrent et laudent in filio tuo Iesu Christo, in quo tibi laus et potentia in sancta ecclesia et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen[1].

On voit là que la tradition liturgique attestée par la *Constitution ecclésiastique égyptienne* ne connaît pas non plus d'épiclèse au saint Esprit, pour demander au saint Esprit de sanctifier les *oblats :* elle demande à Dieu d'envoyer son Esprit sanctificateur pour qu'il sanctifie les fidèles qui communieront aux *oblats*. L'Esprit coopère au fruit de la communion dans le communiant.

1. Funk, *Didascal. et Const. ap.* II, p. 99-100.

§ 2. — SAINT AMBROISE ET LE CANON ROMAIN.

A la doctrine alexandrine que nous venons d'étudier, nous voudrions donner en parallèle une doctrine occidentale. Nous ne la demanderons pas à saint Hilaire, qui est couramment cité et justement comme un témoin de la foi eucharistique, pour cette raison que saint Hilaire, tout pénétré qu'il est d'Origène, n'est presque plus un occidental, du moins en ce qui concerne l'eucharistie [1].

Le cas de saint Ambroise est très différent. Ambroise exégète est plein d'Origène. Ambroise catéchiste et liturgiste est milanais. Il s'est trouvé inopinément évêque d'une grande église qui lui a donné ce qu'elle avait, sa tradition catéchétique et liturgique. L'érudition grecque d'Ambroise s'est faite par surcroît [2].

Le *De mysteriis* qui porte le nom de saint Ambroise, est une véritable catéchèse mystagogique, à rapprocher de celle de saint Cyrille de Jérusalem, et dont il est facile de tirer un enseignement très explicite sur l'eucharistie. Comme Athanase, Am-

1. Le réalisme indiscutable d'Hilaire n'en est que plus remarquable et va ainsi à confirmer l'interprétation réaliste que nous avons donnée de la doctrine eucharistique d'Origène. Voyez Hilar. *De trinit.* VIII, 13-17. K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin* (Paderborn 1908), p. 46-49.

2. Sur la liturgie milanaise de l'eucharistie au temps de saint Ambroise, M. Magistretti, *La liturgia della chiesa milanese nel secolo IV* (Milano 1899), p. 85-118.

broise met l'accent, pour ainsi dire, sur la *consecratio*, grâce à laquelle le pain matériel devient corps du Christ : elle est un acte miraculeux de Dieu. Ambroise rappelle les prodiges opérés par les prophètes : Moïse changeant sa verge en serpent ou faisant jaillir l'eau du rocher, Élisée faisant surnager la hache tombée dans l'eau[1]... Si, conclut-il de ces exemples, la bénédiction prononcée par un homme a pu changer la nature de la verge, du rocher, de la hache, que dirons-nous de la consécration prononcée par Dieu même? Car, dans l'eucharistie, une parole est prononcée, la parole même du Christ à la cène : *Hoc est corpus meum*. Ambroise ne parle pas comme Athanase des grandes et prodigieuses prières, ni de l'invocation, en termes vagues ; il concentre toute la puissance miraculeuse requise par le miracle eucharistique dans la parole du Christ. Cette parole a dans l'eucharistie une efficacité, qui va à convertir la nature des éléments matériels sur lesquels elle est prononcée. Saint Ambroise, avec une netteté extraordinaire, a vu le nœud de la doctrine eucharistique.

Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur[2]. *Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti : « Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt »*

1. Ambros. *De mysteriis*, 51.

2. Cf. Ambros. *De patriarch.* 38 (Schenkl, p. 146) : « Hunc panem dedit apostolis, ut dividerent populo credentium, et hodieque dat nobis eum, quem ipse sacerdos cotidie consecrat suis verbis. »

[*Ps.* CXLVIII, 5] : *sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas*[1].

Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est : quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est : vere ergo carnis illius sacramentum est[2].

Ipse clamat Dominus Iesus : « Hoc est corpus meum ». Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : « Amen », hoc est, verum est. Quod os loquitur mens interna fateatur; quod sermo sonat affectus sentiat[3].

Ces textes ambrosiens sont parmi les plus célèbres en théologie. La tradition de son église a appris à Ambroise que la parole du Christ à la cène, parole répétée par le prêtre au moment de la consécration, est la parole opérante, elle seule à elle seule. Les protestants se plaisent à parler de paroles magiques; disons miraculeuses, et ajoutons qu'Ambroise tient pour telles les paroles de l'institution.

Pas question d'épiclèse, de descente du Verbe ou du saint Esprit : « *Verba ipsa Salvatoris operantur... Sacramentum Christi sermone conficitur... Christi*

1. Ambros. *De mysteriis*, 52. Rapprochez (il s'agit de la tentation du Christ au désert) S. Leo, *Sermo* XLII, 3 : « Primo itique dolo [*diabolus* scrutatus est an ipse [*Salvator* esset substantiarum creator, qui verum corporearum posset in quas vellet mutare naturas. »

2. Ambros. *De myst.* 53.

3. *Ibid.*, 54. — Magistretti, p. 108, suppose que l'évêque prononçait à haute voix les paroles de l'institution, et que l'assemblée aussitôt y répondait par cet *Amen*, qui ne serait pas celui de la communion.

sermo species mutat elementorum. Christi sermo ea quae sunt in id mutat quod non erant[1] ».

L'opération produite consiste en ce que le pain est changé au corps du Christ, le vin en son sang. Cette opération est une bénédiction, elle est une *consecratio*. L'intérêt est dans la définition qu'Ambroise esquisse de cette consécration : *Species mutare elementorum*, au sens de *novam dare naturam*. Le pain devient ce qu'il n'était pas, il est changé *in aliud*[2]. Et cet « autre » est le corps du Christ.

Ista autem esca quam accipis iste panis vivus qui descendit de caelo, vitae aeternae substantiam subministrat, et quicumque hanc manducaverit, non morietur in aeternum, et est corpus Christi[3].

Demandons-nous, premièrement, ce que sera ce corps du Christ.

In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi : non ergo corporalis esca, sed spiritalis est. Unde et Apo-

1. Voyez *De myst.*, 59, où Ambroise parle de l'Esprit saint « superveniens in Virginem », pour opérer l'incarnation, et « superveniens in fontem », pour le baptême : aucune mention d'une intervention pareille pour l'eucharistie. Watterich, p. 110, qui veut trouver partout l'épiclèse en usage, ne peut citer que ce texte d'Ambroise, *De Spiritu sancto*, III, 16 : « Quomodo igitur [Spiritus sanctus] non omnia habet quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et in oblationibus invocatur? »

2. On voit là combien erroné est le jugement de M. Loofs, quand il énonce avec assurance qu'Ambroise, dans ses écrits authentiques, n'a pas accepté la réelle présence du réel corps du Christ. *Abendmahl*, p. 60. Et combien erroné est cet autre jugement de M. Loofs encore, quand il énonce que, dans le *De mysteriis* et le *De sacramentis*, on ne trouve exprimée que la « realistisch-dynamische Assumptionstheorie ». *Leitfaden*, p. 171. Comment M. Loofs peut-il alors conclure que ce qu'il appelle le faux Ambroise (celui de l'authentique *De mysteriis* et du pseudépigraphe *De sacramentis*) a été pour le moyen âge « der Wegweiser zur Transsubstantiationslehre »?

3. *De myst.*, 47. Cf. 48 : « Caro Christi, quae utique corpus est vitae ».

stolus de typo eius ait : « *Quia patres nostri escam spiritalem manducaverunt et potum spiritalem biberunt* » [*I Cor.* x, 3]. *Corpus enim Dei corpus est spiritale. Corpus Christi corpus est divini spiritus, quia spiritus Christus, ut legimus :* « *Spiritus ante faciem nostram Christus dominus* » [*Thren.* IV, 20][1].

1° Le corps eucharistique est sacrement du corps historique : « *Vere carnis illius* [*quae crucifixa est*] *sacramentum est* ». — 2° Cette proposition revient à celle-ci : « *Hoc quod conficimus corpus ex virgine est* » : en d'autres termes, le corps eucharistique est *idem numero* que le corps historique. — 3° Ce corps eucharistique est corps de Dieu, donc « *corpus est spiritale* ». Nous avons trouvé la même affirmation chez saint Athanase, et signalé dans cette affirmation un rappel de *I Cor.* xv, 44. Ambroise entend par corps spirituel un corps qui ne tombe pas sous les sens, et que le fidèle ne peut que concevoir :

Nunc illud consideremus, ne quis forte visibilia videns, — quoniam quae sunt invisibilia non videntur nec possunt humanis oculis comprehendi, — dicit forte : Iudaeis Deus manna pluit, pluit coturnices! Ecclesiae autem illi dilectae haec sunt quae praeparavit, de quibus dictum est : « *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus eum* » [*I Cor.* II, 9][2].

Que sera donc, secondement, l'apparence de pain qui après la consécration frappe encore nos yeux?

1. *De myst.*, 58.
2. *De myst.* 44. Rapprochez Ambros. *De spiritu sancto*, I, 82 : « Quis dubitet quin divinum sit quod infunditur simul pluribus nec videtur, corporeum autem quod et videtur a singulis et tenetur? » Il s'agit de l'Esprit saint donné aux apôtres.

Forte dicas : Aliud video, quomodo tu mihi adseris quod Christi corpus accipiam ?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur[1].

Saint Ambroise ne nous dit pas comment il conçoit que les accidents du pain subsistent seuls. « *Aliud video* » : le pain est perçu par mes sens, comment peux-tu dire que je reçois le corps du Christ? Ambroise ne répond qu'en affirmant à nouveau la conversion miraculeuse. « *Non hoc esse quod natura formavit* » : le pain *hoc* n'a plus après la consécration sa nature de pain : « *Benedictione natura ipsa mutatur.* »

Il ne manque que le mot de conversion substantielle.

* * *

M. Loofs a repris à son compte les doutes, héréditaires depuis Erasme chez les protestants, contre l'authenticité ambrosienne du *De mysteriis*[2] : il estime que les difficultés que l'on fait à bon droit, nous le dirons, contre l'authenticité du *De sacramentis*, ne sont pas plus fortes que celles qu'il croit que l'on peut faire contre l'authenticité du *De mysteriis*, et qui sont, d'après lui, des contradictions doctrinales sur le sujet de l'eucharistie[3]. L'effort de M. Loofs porte sur un texte du *De fide :*

1. *De myst.*, 50. Le pronom « hoc » est une allusion à la parole « *Hoc est corpus meum* ». En toute hypothèse, il désigne ce qui paraît du pain.
2. Sur l'authenticité du *De mysteriis*, Bardenhewer, *Patrologie*, p. 384. Adam, p. 49.
3. *Abendmahl*, p. 60-61. *Leitfaden*, p. 470.

« *Caro mea vere est esca et sanguis meus est potus* ». *Carnem audis, sanguinem audis, mortis dominicae sacramenta cognoscis et divinitati calumniaris? Audi dicentem ipsum quia* « *spiritus carnem et ossa non habet* ». *Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus*[1].

Dans ce texte, saint Ambroise répond à une difficulté présentée au nom du subordinatianisme. Si le Christ a dit : *Ego vivo propter Patrem*, le Christ dépend du Père, concluent les Ariens. Ambroise répond que le Christ vit pour le Père en tant que le Christ est homme. Peut-on, en effet, rapporter à la divinité ce qui est dit par le Christ de sa chair et de son sang? Dieu qui est esprit n'a ni chair ni os. Donc, conclut Ambroise, quand il est question de vie ou quand il est question de mort, il ne peut être question que de l'humanité du Sauveur. Ambroise incidemment touche un mot des « *mortis dominicae sacramenta* », désignant sous cette expression l'eucharistie. Ambroise écrit : « *Sacramenta sumimus* », comme plus haut il écrivait : « *Sacramentum accipis*[2]. » Il marque, ce qu'il ne fait pas dans le *De mysteriis*, le caractère de mémoire, mémoire de la mort du Sauveur, qui est un aspect de l'eucharistie, tandis que dans le *De mysteriis* il insiste de préférence sur le caractère de don de vie[3] : mais ces deux

1. *De fide*, IV, 10 (n. 124).

2. Sur le sens du mot *sacramentum* chez Ambroise, rapprocher *In psalm.* XLIII *enarr.* 36 (*P. L.* XIV, 1107) : « Considera quemadmodum parentes nostri in figura diripientes agnum manducabant significantes Domini Iesu passionem, cuius cotidie vescimur sacramento. »

3. *De mysteriis*, 47-49.

aspects ne s'excluent pas. Ainsi, dans l'eucharistie, telle que la liturgie la célèbre, nous annonçons la mort du Seigneur, comme dit saint Paul : non pas la mort de sa divinité, mais la mort de son humanité faite de chair et de sang. Voilà pourquoi les « sacrements », c'est-à-dire le pain et le vin qui servent à annoncer la mort du Seigneur, sont transfigurés en sa chair et son sang par le « mystère » de la sainte prière.

Le mot *transfiguratur* n'a pas de quoi effrayer, car il est synonyme de *convertuntur*, de *mutantur*, au sens où Ambroise prend ces deux termes. Tertullien en témoigne, dans un chapitre du traité *Adversus Praxean*[1]. Le Verbe s'est fait chair, dit Tertullien : s'est-il donc converti en chair ou revêtu de chair? « *Utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus.* » La raison en est que Dieu est immuable : « *Transfiguratio autem interemptio est pristini : omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat.* » S'il y avait transfiguration dans l'incarnation, il n'y aurait plus qu'une nature : « *Si enim Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum e auro et argento*[2] ». Pour Tertullien, *transfiguratio* équivaut à *demutatio*, et en somme *transfiguratio* est le terme qui répond le plus directement au sens que nous

1. Rapprochez *Apologet.* 21 : « Iste igitur dei radius... delapsus in virginem quondam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo deo mistus. »

2. Tertull. *Adv. Praxean*, 27.

attachons au terme de conversion substantielle[1].

M. Loofs ne veut pas que, dans ses écrits indiscutés, Ambroise ait jamais affirmé la présence réelle du Christ, et il renvoie au commentaire d'Ambroise sur le psaume XXXVIII, où, dit-il, le sacrifice eucharistique est présenté comme une « *imago veritatis* ». Or, si l'on se reporte au texte visé par M. Loofs, on voit que saint Ambroise distingue l'ombre qui est donnée par l'ancienne Loi, l'image par l'Évangile et l'Église, la vérité par le ciel : le fidèle voit sur terre les réalités divines « *per speculum* », et tel est le sens du mot image.

Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona. Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum : sequimur ut possumus sacerdotes... Etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Et ipse quidem nobis apud Patrem advocatus assistit; sed nunc eum non videmus; tunc videbimus cum imago transierit, veritas venerit. Tunc iam non per speculum, sed facie ad faciem ea quae sunt perfecta videbuntur[2].

Ascende ergo, homo, in caelum et videbis illa quorum umbra hic erat vel imago... Videbis... aeternum atque perpetuum sacerdotem, cuius hic imagines videbas, Petrum, Paulum, Ioannem, Iacobum, Matthaeum, Thomam[3]...

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 60, reconnait la synonymie des termes μεταβάλλεσθαι et *transfigurari*. Rapprochez Ambros. *De Incarn.* IV, 23. Cf. Adam, p. 56-57.
2. Ambros. *In psalm.* XXXVIII *enarr.*, 25.
3. *Ibid.* 26.

Ce texte n'infirme pas les données du *De mysteriis*. Le corps du Christ est offert : l'idée sacrificielle est ramassée en ce seul mot. Ambroise insiste : le Christ offre lui-même son corps, puisque la parole du Christ sanctifie le sacrifice offert. Rien de plus conforme à la doctrine du *De mysteriis*, rien de plus réaliste et de plus sacramentel. En ce sacrement est une image, une ombre : quoi de plus vrai des réalités de la foi en ce monde?

Ambroise dit ailleurs encore :

Paratus assiste ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Iesu, in quo remissio peccatorum est, postulatio divinae reconciliationis et protectionis aeternae. Suscipe... Dominum Iesum tuae mentis hospitio : ubi corpus eius, ibi Christus est. Cum hospitium tuum adversarius viderit occupatum caelestis fulgore praesentiae, intelleget locum tentamentis suis interclusum esse per Christum, fugiet ac recedet... Non potes oblivisci, cum lectum ascendis, eius Domini, cui in occasu diei precem fuderis, qui esurientem te sui corporis epulis expleverit[1].

L'eucharistie est le gage de la rémission des péchés, le gage de la protection éternelle, elle est un *munimentum*, elle est un aliment surnaturel. Tu as faim, tu défailles, et le Sauveur te refait du festin de son corps, « *sui corporis epulis* ». Tu manges le corps du Seigneur, « *corpus edis Domini* ». Le lan-

1. *In psalm.* CXVIII *sermo* VIII, 48. — PAULIN. *Vita Ambrosii*, 47, raconte comment Honoratus, évêque de Verceil, assiste saint Ambroise mourant : « Obtulit sancto Domino corpus, quo accepto ubi glutivit emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens, ut in virtute escae anima refectior... laetetur ».

gage eucharistique peu à peu s'approche des expressions lyriques dont saint Jean Chrysostome et saint Augustin vont l'enrichir. Le réalisme n'y perd pas, bien au contraire. Les mots « *paratus assiste ut accipias* », rappellent le geste du communiant qui tend les mains pour recevoir le pain consacré. Les mots « *suscipe... Dominum Iesum tuae mentis hospitio* », font un devoir au chrétien de croire qu'il reçoit en effet ce que le Seigneur a dit : c'est le sens de l'*Amen* de la communion. Ambroise l'avait dit plus haut, quand il écrivait dans le *De mysteriis :* « *Quod os loquitur mens interna fateatur* ». Ambroise écrit ici : « *Ubi corpus eius, ibi Christus est* », comme il écrivait dans le *De mysteriis :* « *In illo sacramento Christus est quia corpus est Christi* ». Comment M. Loofs peut-il voir dans ces expressions un symbolisme liturgique?

Au total, l'enseignement eucharistique de saint Ambroise ne se contente pas d'affirmer une fois de plus l'équation traditionnelle du pain au corps, du vin au sang; il précise le sens de la consécration des *oblata,* qui est une conversion de la nature du pain et de la nature du vin : il précise que la conversion est opérée par les paroles mêmes du Christ à la cène. Le corps eucharistique est esprit, c'est-à-dire invisible, impalpable, comme Dieu même. Après une doctrine aussi fermement articulée, on comprend que M. Loofs fasse tant d'efforts pour en diminuer l'autorité ou la signification.

* * *

Au contraire du *De mysteriis* dont l'authenticité ne saurait être sérieusement révoquée en doute, le *De sacramentis*, qui porte le nom de saint Ambroise au moins depuis le VIII^e^-IX^e^ siècle, ne peut être pris pour une œuvre soit de saint Ambroise, soit même milanaise[1]. Mais il y a loin de là à en faire un écrit du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle, comme le voulaient jadis, avec mauvaise humeur, Aubertin ou Daillé! Des diverses conjectures qui ont été émises sur l'origine du *De sacramentis*, la plus plausible reste celle qui suppose que le *De sacramentis*, dont ni l'auteur, ni la date ne sont assignables avec précision, aurait été composé dans une de ces églises du nord de la péninsule italique où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peut-être, aux environs de l'année 400[2].

Nul doute d'ailleurs que l'auteur du *De sacramentis* n'ait remployé, en l'adaptant, maint développement catéchétique du *De mysteriis*, ce qui explique pourquoi quelques critiques ont pensé voir dans le *De sacramentis* une rédaction de notes prises par un auditeur des catéchèses de saint Ambroise[3].

1. T. Schermann, « Die pseudoambrosianische Schrift De sacramentis, ihre Ueberlieferung und Quellen », dans la *Römische Quartalschrift*, t. XVII (1903).

2. Duchesne, *Origines du culte*, p. 169. Même jugement chez Baumstark, *Liturgia romana*, p. 161-162. — Watterich, p. 170-171, veut y voir un auteur du VI^e^ siècle. Bardenhewer, t. III, p. 537, opine pour le V^e^ siècle.

3. En réalité, l'auteur du *De sacramentis* est un compilateur, qui a puisé, non seulement dans le *De mysteriis*, mais dans le *De institutione virginis* de saint Ambroise, et aussi à des sources grecques comme le *De oratione* d'Origène. Car il savait le grec. L'auteur anonyme du *De sacramentis* avait les yeux tournés vers Rome, « *cuius typum in omnibus sequimur et formam* », dit-il, III, 1, en parlant de la liturgie romaine.

Le catéchumène, qui vient d'être baptisé, est introduit du baptistère dans l'église, et pour la première fois il voit le pain et le vin disposés sur l'autel : « *Venisti ad altare, vidisti sacramenta posita super altare, et ipsam quidem miratus es creaturam, tamen creaturam solemnem et notam* [1] ». N'y a-t-il donc sur l'autel que du pain, du vin? Non, rappelle-toi que Melchisédech, plus ancien que Moïse, a offert du pain et du vin. Or, Melchisédech est la figure du fils de Dieu, et il est prêtre comme lui. « *Ergo auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Iesus? De caelo ista sacramenta venerunt, consilium enim omne de caelo est* [2] ». Tu objectes que le pain que tu as fait eucharistier est du pain ordinaire, et ne change pas d'aspect après la consécration :

Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi [3]. *Hoc igitur astruamus. Quomodo potest qui panis est corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cuius sermonibus? Domini Iesu. Nam et reliqua omnia quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur : laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris : ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum* [4].

1. *De sacram.* IV, 8. Le mot *solemnis*, « accoutumé », est l'équivalent de κοινός.

2. *Ibid.* 13.

3. Cette formule de la conversion est le sujet d'un article de S. Thomas (III[a], q. LXXV, a. 8).

4. *Ibid.* 14. Ce texte du *De sacram.* est le texte classique qui sert à S. Thomas à poser la thèse de la « forme » de l'eucharistie (III[a], q. LXXVIII, a. 1).

La parole du Seigneur est ce par quoi tout a été fait au ciel et sur la terre : sera-t-elle sans effet dans les saints mystères?

Ergo, tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem, sed post consecrationem dico tibi quia iam corpus est Christi. Ipse dixit et factum est, iste mandavit et creatum est[1].

Les miracles ne coûtent pas à Dieu. Le Christ n'est-il pas né de l'Esprit saint et d'une Vierge? Moïse n'a-t-il pas frayé une route aux Israélites à travers la mer Rouge? N'a-t-il pas rendu douces les eaux de Mara? Élisée n'a-t-il pas fait surnager la hache de fer? Ne comprends-tu pas quelle puissance est celle du *sermo caelestis*?

Si operatus est sermo caelestis in rebus, non operatur in caelestibus sacramentis? Ergo didicisti quod ex pane corpus fit Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur, sed fit sanguis consecratione verbi caelestis[2].

Le communiant ne recevra pas seulement la chair du Christ, mais sa divinité inséparable de sa chair :

Quia idem Dominus noster Iesus Christus consors est et divinitatis et corporis; et tu qui accipis carnem, divinae eius substantiae in illo participaris alimento.

Mais comment se fait-il que nos sens ne perçoivent que du pain et du vin?

1. *De sacram.* 16. Plus loin, V, 24, notre auteur dira : « Ubi Christi verba peprompta fuerint, iam non panis dicitur, sed corpus appellatur ».
2. *Ibid.* IV, 19.

Sed forte dicis : Speciem sanguinis non video. Sed habes similitudinem[1]. *Sicut enim mortis similitudinem* [*Rom.* VI, 5] *sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti ergo quia quod accipis corpus est Christi*[2].

Dans ces affirmations, à peu près rien que nous n'ayons rencontré déjà chez Ambroise, mais en une rédaction plus élémentaire. L'accent est mis sur la *consecratio* (le terme est destiné à devenir technique) ; la *consecratio* est opérée miraculeusement par les paroles que le Christ a le premier prononcées à la cène ; le corps du Christ est là où tu vois du pain ; et cette parole toute-puissante suffit à expliquer le miracle que la foi t'affirme[3]. Aucune trace d'épiclèse.

*
* *

Passons à la liturgie romaine, et tenons-nous-en, comme nous l'avons fait jusqu'ici, à la discussion

1. Le mot *similitudo* est à noter, qui rappelle l'emploi de *figura*, de ὁμοίωμα.

2. *Ibid.* 20. Le texte reçu est : *Sed habet*, que je corrige en *Sed habes*. — Rapprochez VI, 2 : « Forte dicas : Quomodo vera? Qui similitudinem video, non video sanguinis veritatem. » Et *ibid.* 3 : « Tu similitudine(m) quidem accipis sacramentum, sed vere naturae gratiam virtutemque consequeris. »

3. *Ibid.* 15, l'auteur remploie une considération d'Ambroise : « Si tanta vis est in sermone Domini Iesu, ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant et in aliud commutentur? » Ambroise avait écrit, *De myst.* 52 : « Sermo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? » La formule du *De sacram.* laisse à désirer. S. Thomas à qui elle sert (III[a], q. LXXVIII, a. 4), l'entend ainsi : « Et sic quod erat panis ante consecrationem, iam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi in aliud creaturam mutat. »

aussi prudente que possible des témoignages datés.

Le *Liber pontificalis* rapporte ceci du pape Évariste (96-108) : « *[Hic] VII diaconos ordinavit qui custodirent episcopum praedicantem, propter stilum veritatis* ». Ce texte obscur signifie, d'après Mgr Duchesne, que les sept diacres entourent l'évêque quand il prononce les prières du canon. *custodirent* ne pouvant avoir là d'autre sens que celui d'escorter, *praedicare* désignant la récitation de la prière consécratoire[1]. Quant à *stilum veritatis*, c'est une allusion à *I Tim.* III, 15, où l'Église est appelée στῦλος τῆς ἀληθείας, colonne de la vérité.

Le *Liber* rapporte ceci du pape Alexandre (105-116) : « *Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur*[2] ». Par *praedicatio*, on entend le canon de la messe : par *passio*, le récit de la cène. Mgr Duchesne écrit : « L'auteur attribue ici à Alexandre l'insertion dans la liturgie du *Qui pridie*, c'est-à-dire des paroles commémoratives de l'institution de l'eucharistie ». C'est là, chez l'historiographe romain du VIe siècle, une erreur, ou pour nous une énigme, et de cette énigme on n'a pas donné de solution satisfaisante[3].

1. *Lib. pontif.* éd. Duchesne, t. I, p. 126, et la note de Mgr D.

2. *Ibid.* p. 127. Sur le peu de valeur de cette assertion (comme aussi de l'assertion qui attribue au pape Xystus Ier l'adoption du *Sanctus*), voyez P. Lejay, « Le *L. P.* et la messe romaine », dans *Revue d'hist. et de litt. relig.* t. II (1897), p. 482-485.

3. *Ita* Probst, *Liturgie der drei ersten christ. Jahrhunderte* (Tubingen 1870), p. 241. M. Buchwald (*Epiklese*, p. 34) suppose que l'action de grâce à Rome (témoin les chap. XXXIII-XXXIV de la *Prima Clementis*) ne remerciait Dieu que de la création : le pape Alexandre aurait introduit l'usage de le remercier de la passion, et cet usage est attesté par saint Justin (*Dialog.* XLI. 1. Les mots « *Qui pridie quam pateretur* » seraient un vestige de cette importance eucharistique donnée à la passion. Il est exact, en effet, que la tradi-

Eusèbe cite une lettre du pape Cornelius à l'évêque d'Antioche Fabien, exposé des griefs de Cornelius contre Novatien, au nombre desquels est articulé celui-ci : Novatien, quand il célèbre l'eucharistie, arrivé au moment de la distribution des espèces consacrées, oblige les communiants à jurer, et, leur prenant les mains, leur dit : « Jure-moi par le corps et par le sang de notre Seigneur Jésus Christ de ne jamais me quitter pour retourner à Cornelius ». Le malheureux communiant ne peut goûter à l'eucharistie qu'il n'ait fait le serment qu'on exige de lui et qu'il n'ait dit : « Je ne retournerai pas à Cornelius », au lieu de l'*Amen* qui se dit quand on reçoit le pain[1]. — Cornelius, pour dire célébrer l'eucharistie, dit : ποιεῖν τὰς προσφοράς. Le pain et le vin distribués à la communion sont le corps et le sang du Sauveur. A l'évêque qui lui donne les saintes espèces, le fidèle répond *Amen*, en témoignage de sa foi.

Le *Liber pontificalis* rapporte ceci du pape saint Léon (440-461) : « *Hic constituit ut intra actionem sacrificii diceretur : Sanctum sacrificium et cetera*[2] ». Selon Mgr Duchesne, cette qualification, qui s'applique au sacrifice de Melchisédech, visait les Manichéens, parce que les Manichéens avaient horreur du vin et

tion liturgique grecque conserve le ἐν νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο de saint Paul, tandis que la tradition liturgique occidentale lui substitue « pridie quam pateretur ». Dom Cagin, *Paléographie*, t. V, p. 55, paraît favorable à cette explication.

1. Euseb. *H. E.* VI, 43, 18. — La notice du pape Zéphyrin contient quelques lignes sur l'assistance et la participation du clergé à la messe épiscopale, qui sont d'une obscurité profonde. Voyez l'interprétation qu'en propose Mgr Duchesne, t. I, p. 139.

2. *Lib. pontif.* t. I, p. 239. On croit trouver une allusion au « quod tibi obtuli summus sacerdos tuus Melchisedech » dans Cyprian. *Epistul.* LXIII, 4.

n'en voulaient pas dans l'eucharistie. Quoi qu'il en soit, les mots « *sanctum sacrificium immaculatam hostiam* » ont été introduits par saint Léon dans la prière *Supra quae* du canon romain. Quant à la prière *Supra quae*, elle figurait déjà dans le canon du temps du pape Damase, car il y est fait allusion dans les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*[1], dont l'auteur, le juif converti Isaac, est un romain contemporain de ce pape.

Saint Grégoire nous apprend qu'il a introduit l'oraison dominicale à la suite du canon de la messe, en imitation de l'usage de Constantinople : « *Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis*[2] *hostiam consecrarent, et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus*[3] *composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus*[4] ». Ce texte a prêté à des interprétations bizarres : on a imaginé que les apôtres étaient supposés avoir consacré l'*oblationis hostiam* simplement en prononçant l'oraison dominicale ! Saint

1. *Quaestiones V. et N. T.* dans *P. L.* XXXV, 2329 : « Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt ». — On sait que dans la prière *Hanc igitur* les mots « diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari », sont une insertion du pape saint Grégoire. *Lib. pontif.* t. I, p. 312 : « Hic augmentavit in praedicationem canonis Diesque nostros in tua pace dispone et cetera ».

2. Sur l'expression *oratio oblationis*, comparez Victorinus cité plus loin (p. 364).

3. Cf. Eugippi *Excerpta ex Aug.* 187 (éd. Knoell, p. 632) : « Ut christiani scholastici soloecismos quorumdam pie tolerent sacerdotum. »

4. Gregor. *Epistul.* IX, 12 (Jaffé, 1550), « *traditionem* » est singulier, on attendrait « orationem ».

Grégoire a voulu dire que la liturgie romaine (*mos apostolorum*) jusqu'à lui ne disait pas l'oraison dominicale *post precem*, c'est-à-dire à l'issue du canon, et que ladite liturgie consacrait le pain et le vin (*hostiam*) seulement en prononçant la prière du canon (*orationem oblationis*). Saint Grégoire a inauguré à Rome l'usage de réciter le *Pater* à l'issue du canon[1].

Dans le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, on trouve une citation du canon romain :

Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos :

Fac nobis, inquit, hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : Accipite et edite ex hoc omnes? Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam

1. Probst, p. 356, comme nous, rattache *oblationis* à *orationem*, non à *hostiam*, et il fait de *orationem oblationis* (εὐχὴ προσφορᾶς) le synonyme de « canon ». — Magistretti, p. 98, rapproche cette lettre de Grégoire, qui est de 598, de celle en 538 du pape Vigile, envoyant à l'évêque de Braga le texte du canon romain de la messe, « quem ex apostolica traditione suscepimus », écrit-il. Jaffé, 907. Cette confrontation donnerait raison à Probst. Autant celle de la lettre du pape Célestin en 431 aux évêques de Gaule : « Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi. » Jaffé, 381. Il n'en reste pas moins que l'énoncé du pape Grégoire était ambigu et que l'idée qu'on ait pu consacrer avec le *Pater* s'est accréditée par la suite, ainsi chez Amalaire au IX^e^ siècle. Elle a été acceptée comme une possibilité par des anglicans comme Gore, *Body of Christ*, p. 289, comme J. Wordsworth, *Ministry of grace* (London 1903), p. 382, et parmi nous par H. Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III. 2 Paderborn 1903^e^, p. 543. On voit comment elle est le produit d'un contresens.

calicem, postquam caenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis[1] *tradidit, dicens : Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus*[2]. < *Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam*[3]. >

Et sacerdos dicit :

Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae, et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech[4].

Cette importante citation ne nous donne pas le texte intégral du canon romain contemporain du *De*

1. *Apostolis suis et discipulis suis.* Cette tautologie est à relever. Le canon romain dans son texte reçu lit *discipulis suis*. Le sacramentaire de Serapion de même, τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ. Mais la liturgie de saint Marc (et autant le texte de Crum) lit αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις. Autant la liturgie de saint Jean Chrysostome et la liturgie de saint Basile. Cf. Edm. Bishop, *ap.* Connolly, p. 145.

2. *De sacram.* IV. 21-22.

3. *Ibid.* 26. — Rappelons que le texte actuel du canon romain porte : « Hic est enim calix sanguinis mei, novi *et aeterni* testamenti, *mysterium fidei,* qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque... » Les mots *et aeterni* sont pris à *Heb.* XIII, 20 : « Deus autem pacis, qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium in sanguine testamenti aeterni... » Les mots *mysterium fidei* sont pris à *I Tim.* III, 9 : « [Diaconos] habentes mysterium fidei in conscientia pura. » On tient *mysterium fidei* pour une addition gallicane.

4. Dom Morin, « L'anamnese de la messe romaine dans la première moitié du Ve siècle », *Revue bénédictine*, t. XXIV (1907), p. 404-407, relève une allusion à la prière *Unde et memores* dans le *Comment. in ps.* CX (*P. L.* LIII, 497) d'Arnobe le Jeune, composé en 460.

sacramentis et d'ailleurs différent du texte reçu, celui du sacramentaire Gélasien (VII^e siècle), le sacramentaire Léonien (V^e siècle) par le fait d'une lacune accidentelle ne contenant point l'ordinaire de la messe[1]. Le canon romain contemporain de *Du sacramentis* devait s'ouvrir par la préface[2] et s'achever par la fraction, qui se plaçait dans le romain comme dans le gallican avant le *Pater*, le *Pater* intercalé par saint Grégoire. Du canon romain ainsi défini il faut éliminer les diptyques qui sont des surcharges intercalées postérieurement au *De sacramentis*[3].

1. La tradition textuelle directe du canon romain ne remonte qu'à la fin du VI^e siècle ou au début du VII^e. Edm. Bishop, « On the early texts of the roman canon », *Journal of theological studies*, t. IV (1903), p. 555-578. Dom Wilmart, art. « Bobbio (Missel de) » dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.* p. 952-953. — Pour le texte reçu du canon romain, voyez *The gelasian sacramentary*, éd. Wilson (Oxford 1894), p. 234-236.

2. G. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche* (Rome 1902), a rappelé l'attention sur deux fragments de prefaces cités par un anonyme arien publié par Mai, et qu'il estime pas plus anciens que saint Ambroise, mais pas plus récents que le V^e siècle. Ces textes pourraient appartenir à l'Italie du Nord, au jugement de M^gr Mercati. Voici ces deux textes :

« Dignum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, Domine sancte omnipotens Deus. Neque est alius, per quem ad te aditum habere, praecem facere, sacrificationem tibi offerre possimus, nisi per quem tu nobis misisti.

« Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, Domine sancte pater omnipotens aeterne Deus qui inconparabili tuae bonitatis honestate in tenebris fulgere dignatus es, miltens nobis Iesum Christum suspitatorem animarum nostrarum, qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit, ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret sibi heredes et filios. Cuius benignitatis agere gratias tuae tantae magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis per Iesum Christum Dominum et Deum nostrum per quem petimus et rogamus. »

3. Par diptyques, on entend le *Memento* des vivants, plus le *Communicantes*, et le *Memento* des morts, plus le *Nobis quoque peccatoribus*. Les diptyques manquent au canon gallican, où ils sont res

On restitue alors le canon romain dans une teneur qui en fait un canon identique au gallican : l'unité de la messe occidentale se manifeste.

Vere dignum.
Sanctus.
.....
Qui pridie.
Unde et memores.
Supra quae.
Supplices te rogamus.
Per quem haec omnia.

Nous avons dans la citation du *De sacramentis* un *Qui pridie*, un *Unde et memores* (= *Ergo memores*), et, dans une formule un peu tassée (= *Et petimus*), un *Supraquae* et un *Supplices te rogamus*. On a supposé que, dans le canon romain primitif, entre le *Sanctus* et le *Qui pridie* s'intercalait une formule analogue au *Vere sanctus* du gallican et du mozarabe[1]. Cette restitution est très séduisante, parce qu'elle complète l'anaphore romaine dans le sentiment de la liturgie primitive, qui faisait de la prière d'action de grâces ou eucharistie une action de grâces à Dieu, non seulement pour le bienfait de la création, mais encore pour le bienfait de l'incarnation et de la rédemption, la transition étant alors toute simple entre le *Sanctus* et le *Qui*

tés dans la zone de la secrète. Dom Cagin, *L'Eucharistia canon primitif de la messe* (Paris 1912), p. 8-9.

1. Dom Cagin donne comme specimen la formule suivante, qu'il emprunte au missel de Stowe : « Oratio post Sanctus. Vere sanctus, vere|benedictus [Dominus noster Iesus Christus filius tuus], qui venit de celis ut conversaretur in terris, homo factus est ut delicta carnis deleret, hostia factus est ut per passionem suam vitam aeternam credentibus daret, per Dominum » [Qui pridie...]. Dom Cagin, p. 31.

pridie. Mais cette séduisante restitution manque de preuves décisives. Par contre, les liturgistes qui restituent au romain primitif un *Vere sanctus*, se montrent très sévères pour notre *Te igitur* actuel, et tout autant pour le *Hanc igitur oblationem*[1] et le *Quam oblationem*. Cependant on sera très frappé par ce fait que le *De sacramentis* contient déjà le *Quam oblationem* et ouvre par cette formule la prière consécratoire. Ce *Quam oblationem* se retrouve dans une messe mozarabe, — il s'y retrouve donné, non comme un *Post Sanctus*, mais comme un *Post pridie*, pareil interchange n'ayant d'ailleurs rien d'inouï, — or, dans ce *Post pridie* mozarabe, le *Quam oblationem* est précédé : 1° d'une introduction qui n'est pas un *Vere sanctus*, 2° d'un raccourci de *Te igitur*, 3° d'un embryon de *Memento* des vivants. Je serais enclin à croire que ce *Post pridie* mozarabe remploie un texte qui donne une idée de celui qui précédait le *Quam oblationem* dans le canon du *De sacramentis*. Voici ce texte mozarabe :

POST PRIDIE.

Credimus, Domine sancte, pater eterne, omnipotens Deus, Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum

1. A supposer que le canon romain attesté par le *De sacramentis* n'ait pas contenu la formule *Hanc igitur oblationem*, et qu'elle soit un doublet du *Quam oblationem*, — il reste que la formule *Hanc igitur oblationem* apparaît dans plusieurs messes du sacramentaire léonien, à la suite de la préface du jour. Ainsi dans la messe *In pentecosten ascendentibus a fonte*, on lit après la préface du jour : « Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus pro his quos ex aqua et Spiritu sancto regenerare dignatus es tribuens eis remissionem omnium peccatorum quaesumus placatus accipias eorumque nomina adscribi iubeas in libro viventium per ». *Sacramentarium Leonianum*, éd. FELTOE (Cambridge 1896), p. 24. Autant p. 36 (*Coniunctio oblationis virginum sacratarum*, p. 145 (*Super defunctos*).

pro nostra salute incarnatum fuisse, et in substantia deitatis tibi semper esse equalem.

Per quem te petimus et rogamus omnipotens pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata, que tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum in tua pace diffusam.

Memorare etiam, quesumus Domine, servorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum reddunt vota sua Deo viro ac vero, pro remissione suorum omnium delictorum.

Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Ihesu Christi Filii tui ac redemptoris nostri[1].

Dans la citation qu'il fait du canon romain, le *De sacramentis* n'aura voulu retenir que ce qui concerne la consécration. Il aura laissé de côté la préface. Il aura laissé de côté l'intercession pour l'Église, intercession sur laquelle s'insérait le *Quam oblationem*.

Dans le canon romain tel que l'on peut concevoir qu'il était au IVe siècle, « il n'y a qu'une anaphore, une préface comme nous dirions aujourd'hui, mais

1. Dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 321-322. La formule *Quam oblationem* apparaît dans le sacramentaire léonien dans la messe *In natale episcoporum*, et elle y suit la préface (*Vere dignum*... sans *Sanctus*) et un *Hanc igitur oblationem*.

« Hanc igitur oblationem quam tibi offero ego tuus famulus et sacerdos, pro eo quod me nulla prorsus iustitia confidentem sed ineffabilis misericordiae largitate tribuisti sacertotalem subire famulatum, quaesumus placatus accipias et tua pietate confirmes quod es operatus in nobis diesque meos clementissima gubernatione disponas per. Qua oblatione totius mecum gratulantis Ecclesiae tu deus in omnibus. » Ed. Feltoe, p. 123. M. Feltoe suggère que la prière *Qua[m] oblatione[m]* est « defective », mais la raison est apparemment que cette prière était très connue.

une préface prolongée jusqu'aux dernières limites du canon, tout en action de grâces... L'incarnation arrive à son rang, puis l'institution de la cène et la consécration du corps et du sang du Seigneur, le précepte donné aux apôtres de perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux, enfin la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, le second avènement. L'intervention du saint Esprit est appelée précisément au moment où le mémorial arrive à son terme et s'arrête à la Pentecôte... Une fois la préface remise en possession de tout son domaine, ce qu'on nomme l'épiclèse n'en est plus qu'une dépendance, et ne saurait prétendre à profiter des circonstances qui l'ont, un beau jour, isolée de ce domaine, pour en usurper à son profit exclusif l'économie tout entière[1] ». Je suis entièrement d'accord avec Dom Cagin sur le contresens liturgique qui a été commis quand on a commencé de vouloir faire de l'épiclèse au saint Esprit la « forme » de la consécration. « L'épiclèse n'aurait même pas retenu l'attention plus que toute autre partie de l'anaphore, si tardivement des théologiens orientaux interprétant, contre la tradition même de leurs églises, certains textes d'apparence peut-être difficile, ne s'étaient avisés de lui attribuer une efficacité propre, indispensable, et jusqu'à l'action principale dans le saint sacrifice[2] ». On a ces derniers temps insisté avec tant d'exagérations en vue de justifier le contresens des théologiens orientaux, que cette protestation de Dom Cagin n'est pas inutile. Toutefois, et en lui

1. Cagin, p. 70.
2. Id. p. 101.

concédant l'unité, ou, comme il dit quelque part, l'indiscontinuité du canon romain, on peut penser que la prière *Supplices te rogamus*, qui n'est pas une épiclèse consécratoire, a bien l'apparence d'une épiclèse sacrificielle. Qu'on relise les formules telles que les cite le *De sacramentis*. Dans la formule *Ergo memores*, l'officiant dit à Dieu : « *Offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam* ». C'est le geste du sacrificateur qui offre à Dieu la victime. Le sacrifice ne sera réel que si Dieu accepte cette victime : « *Et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo*[1]... » Viendra ensuite la communion du fidèle à la victime offerte à Dieu, mais aussi acceptée par Dieu, « *sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel...* » Ces formules sont l'expression de la foi de l'Église dans la réalité sacrificielle de l'action qu'elle accomplit *hic et nunc*, non un simple rappel de la passion, de la résurrection et de la Pentecôte.

Le *Qui pridie* a dans les liturgies latines un privilège, il est invariable. Tandis que les préfaces varieront à l'infini ; tandis que les prières *Post sanctus* se prêteront à des paraphrases ou à des substitutions, et

1. Le *De sacramentis* ajoute : « ... per manus angelorum tuorum ». Le sacramentaire gélasien lit : *manus angeli tui*. Le texte reçu du canon romain lit : *manus sancti angeli tui*. On croit retrouver une allusion à cet ange dans le passage de saint Ambroise, *In Luc.* I, 23 (*P. L.* XV, 1545) : « Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, quando Christus assistit, quando Christus immolatur ». Mais, à vrai dire, l'idée d'un ange coopérant à toute action liturgique, est une vieille idée. Cf. Tertull. *De baptismo*, 5 : « Ne quis durius credat angelum Dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse... » En toute hypothèse, l'ange du canon de la messe romaine est un ange, et non le saint Esprit.

aussi bien les prières *Post pridie;* d'un mot, tandis qu'autour du *Qui pridie* tout a été d'abord et un temps variable, le *Qui pridie* demeure immobile. « Le *Qui pridie* n'aurait certainement pas manqué de suivre la même loi de variabilité, de mobilité, que ces autres portions, ses congénères, si rien de plus ne l'avait mis à part et soustrait à cette loi. Cette gravité, ce respect pour une sorte de Saint des Saints, dont on peut bouleverser tous les abords et les alentours, mais auquel on s'interdit religieusement de jamais porter une main téméraire, ce privilège exceptionnel.. n'est-il pas le plus éloquent témoignage de la croyance des églises latines aux divines réalités abritées dans ce vénérable texte[1] ? » En toute hypothèse, le témoignage du *De sacramentis* est formel : « *Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba...* » L'auteur du *De sacramentis* a vu dans le *Qui pridie,* complété par l'épiclèse sacrificielle, la prière consécratoire.

On aura relevé les termes du canon du *De sacramentis* pour exprimer la présence réelle :

Texte du *De sacramentis :*	Texte du *Post pridie* Mozarabe :	Texte reçu :
Fac nobis hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini no-	*Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et*	*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut*

1. Cagin, p. 75.

stri Iesu Christi.	*sanguinis Ihesu Christi Filii tui ac redemptoris nostri.*	*nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi.*

Le texte reçu a corrigé l'expression « *quod figura est coproris et sanguinis* » en une expression qui ne contient plus le terme de figure. Le mot *figura* est synonyme de *sacramentum :* des textes très nets de Gaudentius, évêque de Brescia, contemporain du *De sacramentis,* mettent cette synonymie hors de doute[1], et sont un indice de l'emploi de

1. Gaudent. *Sermo* XIX (*P. L.* XX, p. 989 : « [*Apis*] *cuius labores reges et mediocres ad sanitatem afferunt* [= *Prov.* VI, 8 apud LXX], sicut scriptum est. Labores enim passionis Christi, quem velut apem virginem permansurum virgo edidit mater, tam reges a regendo summi videlicet sacerdotes, quam mediocres quique sequentium vel ordinis levitici vel fidelium plebis, in figura corporis eius ac sanguinis pro salubritate vitae communis offerimus, et agnitam dulcedinem mysteriorum conscio ore testamur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominvs* ». — Rapprocher *Sermo* II (p. 855) : « Per singulas ecclesiarum domos, in mysterio panis ac vini reficit immolatus, vivificat creditus, consecrantes sanctificat consecratus... Recte etiam vini specie sanguis eius exprimitur, quia cum ipse in Euangelio dicit : *Ego sum vitis vera*, satis declarat sanguinem suum esse omne vinum quod in figura passionis eius offertur... Ipse igitur naturarum creator et dominus, qui producit de terra panem, de pane rursus, quia potest et promisit, efficit proprium corpus, et qui de aqua vinum fecit, facit et de vino sanguinem suum ». — Gaudentius rappelle que, allegoriquement, la chair du Seigneur s'entend de la doctrine. Puis il revient au sens eucharistique (p. 858 : « Ne lento corde et ore languido sacramentum dominici corporis sumamus et sanguinis ». — Et plus loin (p. 859, : « Quod accipis corpus est illius panis caelestis et sanguis est illius sacrae vitis. Nam cum panem consecratum et vinum discipulis suis porrigeret, sic ait : *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus.* Credamus, quaeso, cui credidimus. Nescit mendacium veritas. Vere istud est haereditarium munus testamenti eius novi, quod nobis ea nocte qua tradebatur crucifigendus, tamquam pignus suae praesentiae dereliquit... Voluit animas pretioso sanguine suo sanctificari per imaginem propriae passionis... » — Et encore (p. 860 : « Quod autem sacramenta corporis sui et sanguinis in specie panis et vini offerenda constituit, duplex ratio est... Rationabiliter in eo [pane] figura accipitur corporis Christi,

figura corporis et sanguinis pour désigner l'eucharistie. Cet usage a laissé des traces dans quelques textes de la liturgie mozarabe. On lit dans une préface : « *Sint tibi sacrificia hec... in similitudinem corporis*[1] *ac sanguinis Domini nostri Ihesu Christi translata, ut cunctis proficiant* »[2]. On lit dans le *Post pridie* d'une autre messe : « *Unde quesumus, tremende clementissime Pater, ut hanc hostiam in similitudinem corporis et sanguinis eius tibi oblatam per signum crucis sanctifices et benedicas, in signo crucis suscipias et adsumas* »[3]. Ces deux formules mozarabes emploient *similitudo corporis* en lui donnant la valeur de *sacramentum corporis*. L'intérêt de ces expressions archaïques de la liturgie occidentale, soit en Italie, soit en Espagne, est qu'elles rejoignent celles de l'anaphore de Sérapion parlant de ὁμοίωμα, c'est-à-dire employant le synonyme exact soit de *figura*, soit de *similitudo*[4]. Quoi qu'il en soit de ce rapprochement de la liturgie égyptienne et de la liturgie latine, il reste que les mots

quem novimus et multitudine totius humani generis unum esse corpus effectum... ». — L'eucharistie est donc appelée *figura corporis et sanguinis Christi* au sens de *sacramentum dominici corporis et sanguinis*. Mais en même temps le pain est par lui-même une *figura corporis Christi*, un symbole du corps mystique. Et par surcroît le sang est une représentation, une *imago passionis*.

1. Que l'on rapproche le texte du *De sacramentis* cité plus haut (p. 349) : « Sed habes similitudinem,... similitudinem pretiosi sanguinis. »

2. Dom Férotin, *Le Liber mozarabicus sacramentorum* (Paris 1912), p. 197.

3. Id. p. 321. Cf. p. 342 une formule pareille ; autant p. 576.

4. Rapprocher l'oraison suivante du sacramentaire léonien, éd. Feltoe, p. 44 : « Aeternae pignus vitae capientes humiliter imploramus ut apostolicis fulti patrociniis quod in imagine gerimus sacramenti manifesta perceptione sumamus ». Cette oraison reparaît dans le gélasien.

figura corporis et sanguinis ont appartenu à l'ancienne liturgie latine de la messe [1].

* * *

On voudrait commenter par des textes romains le fragment capital du canon romain qui vient d'être produit [2]. Le pape Libère (352-366), dans un sermon prononcé dans la basilique de Saint-Pierre, a quelques mots qui reviennent à notre sujet : ils sont connus grâce à saint Ambroise, qui les cite dans son *De virginibus*, comme ayant été prononcés à l'occasion de la consécration virginale de Marcellina sa sœur, un jour de Noël.

1. Dom Wilmart, « Transfigurare », dans le *Bulletin d'anc. litt. chrét.* 1911, p. 288 : « Il est, dès lors, assez tentant de supposer que Tertullien, en argumentant *ad hominem* contre le docétisme de Marcion et en parlant de « la figure du corps du Christ », ne faisait que reprendre une expression déjà consacrée par l'usage liturgique ». Voyez plus haut, p. 220-221.

2. Victorinus († 363), qui a écrit son *Adversus Arium* en 357-358, à Rome, mentionne deux lignes du canon romain (?) : « Sicuti et in oblatione dicitur : Munda tibi populum circumvitalem aemulatorem bonorum operum circa tuam substantiam venientem ». *Adv. Ar.* I, 30. Victorinus y revient plus loin : « oratio oblationis intellectu eodem precatur eum : Σῶσον περιούσιον λαὸν ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. » *Ibid.* II, 8. *P. L.* t. VIII, p. 1063 et 1094. Mais s'agit-il du canon romain, et non pas plutôt d'une anaphore grecque? — Saint Jérôme, qui serait à citer après saint Ambroise, est trop érudit pour représenter une tradition homogène et directe. Comme Origène et en le copiant, il voit dans la chair et le sang du Christ la science des Écritures. *In Eccle.* III, 13. *In Is.* LXVI, 17. *In Eph.* I, 7. *Epistul.* CXX, 2. En même temps il est un réaliste. Les clercs, dit il, « Christi corpus sacro ore conficiunt ». *Epistul.* XIV, 8. Il parle des apôtres « ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur ». *Epistul.* CXLVI, 1. Saint Exupère a donné aux pauvres tout ce qu'il possédait, mais « Nihil illo ditius, qui corpus Dominici canistro vimineo, sanguinem portat in vitro ». *Epistul.* CXXV, 20. Jésus dit encore que le Christ a pris du pain et du vin « ut [se?] in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret ». *Comment. in Mat.* XXVI, 26. Le mot *repraesentare* est

Bonas, inquit, filia, nuptias desiderasti. Vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit, et nemo impastus recedit. Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit. In te quoque sincerum sacramentum conferet virginitatis, quae prius eras obnoxia vilibus naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quatuor milia populi in deserto pavit. Plures potuit si plures iam tunc qui pascerentur fuissent. Denique ad tuas nuptias plures vocavit, sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e caelo[1].

Du pape Damase (366-382), on cite la célèbre épitaphe qu'il composa pour le martyr Tarsicius.

Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem
cum malesana manus premeret vulgare profanis,
ipse animam potius voluit dimittere caesus
prodere quam canibus rabidis caelestia membra[2].

une réminiscence de Tertullien. Puis, des réminiscences de lectures grecques : la dernière cène est le « mysterium quod in typum suae passionis expressit » ; le froment et le vin sont ce « de quo conficitur panis Domini, et sanguinis eius impletur typus, et benedictio sanctificationis ostenditur ». *Adv. Iovinian.* II, 17. *In Ierem.* XXXI, 10.

1. Ambros. *De virgin.* III, 4. Comparez les vers de saint Paulin de Nole (entre 394-409) pour l'autel d'une église élevée par son ami Sulpice Sévère. Paulin. *Epistul.* XXXII, 7 (éd. Hartel, p. 283).

2. De Rossi, *Inscript. chr.* t. II, p. 109. — L'*Ambrosiaster* est un commentaire des épîtres de saint Paul longtemps anonyme, et restitué naguère au juif converti Isaac, contemporain du pape Damase. Voyez le commentaire qu'il fait de *I Cor.* XI, 23-29. « Quia morte Domini liberati sumus, huius rei memores in edendo et potando carnem et sanguinem quae pro nobis oblata sunt, significamus novum testamentum in his consecuti. » Et plus loin : « In cuius (la rédemption) typum nos calicem mysticum sanguinis ad tuitionem corporis et animae nostrae percipimus. » Et encore : « Sciat mens reverentiam se debere ei ad cuius corpus sumendum accedit..., quia Dominus est, cuius in mysterio sanguinem potat. » *P. L.* XVII, 243.

Le poème *Adversus Marcionem*, qui figure parmi les *spuria* de Tertullien, et où les critiques croient voir, les uns une œuvre romaine, les autres une œuvre africaine, certains l'œuvre du rhéteur marseillais Victorinus (v^e^ siècle), me semble se rattacher, par son langage eucharistique, à la tradition de saint Ambroise. Voici com-

A ces textes d'un réalisme si ferme pourrons-nous joindre une formule romaine de la conversion? On en a signalé une dans le sacramentaire gélasien, elle se lit dans l'*Ordo ad ordinandos presbyteros*, dans la prière *Sanctificationum omnium auctor* : l'évêque demande à Dieu auteur de toutes les sanctifications, qu'il daigne remplir les ordinands de sa bénédiction, afin qu'ils aient les vertus de leur dignité :

... ut... iustitiam, constantiam, misericordiam, fortitudinem in se ostendant, et exemplo probent, admonitione confirment; ut purum atque immaculatum ministerii tui donum custodiant, et per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment; et inviolabili caritate[1]...

M. Feltoe, qui a le premier appelé l'attention sur cette formule, s'est tenu au texte reçu qu'on en lit dans le *Pontificale romanum* : « ... *ministerii sui donum custodiant, et in obsequium plebis tuae* <*panem et vinum in*> *corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment* ». Le texte reçu a compris « *transforment* » comme pos-

ment il decrit d'après saint Irenee l'eucharistie pratiquée par le gnostique Marc :

Marcus, per numeros argumentatus acute,
Tradidit in magicae formam violare pudicam,
offerri calicem precibusque in sanguine verti.

I, 7 (*P. L.* II, p. 1060). On hésitera sur la leçon *in magicae* (*magicis?*). Il reste l'expression remarquable de *formam pudicam* pour désigner le canon de la liturgie, et l'expression plus remarquable encore de *calicem precibus in sanguine vertere*, qui est purement ambrosienne.

1. Ed. Wilson, p. 24. Feltoe, « A study of some eucharistic phrases in the West », dans le *Journal of theological studies*, 1910, p. 575-579. Dans le *Bulletin d'anc. litt. chrét.* 1911, p. 54-55, j'ai commenté la note de Feltoe.

tulant « *panem et vinum* ». Or l'archaïsme de la formule consiste en ceci, que *transformare* s'entend, non pas du pain et du vin, mais du corps et du sang du Christ. Voici quelques textes mozarabes à l'appui de notre interprétation :

Post Pridie ... *fiat nobis legitima eucharistia... in transformatione corporis Domini nostri Ihesu Christi*[1]...

Post Sanctus ... *hoc holocaustum in tui corporis et sanguinis transformatione confirmes atque sanctifices*[2].

Post Sanctus ... *hoc sacrificium tibi oblatum in transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Ihesu Christi confirmes atque sanctifices*[3].

Cette formule archaïque de l'*Ordo ad ordinandos presbyteros* du sacramentaire gélasien n'intéresse pas Rome directement, car la préface où elle se rencontre est une préface gallicane. Cependant, on en trouve trace à Rome même. Dom Morin a étudié naguère un opuscule qu'il présente sous ce titre : « Un commentaire romain sur saint Marc de la première moitié du v[e] siècle[4] », et dont il suppose que l'auteur est un de ces nombreux fugitifs venus à Rome d'une contrée de l'Occident occupée par les Barbares, peut-être au temps du pape Xystus III (432-440). Or ce commentateur, venant au récit de la cène, écrit : « *Accepit Iesus panem et benedicens fregit transfigurans corpus suum in panem*[5]... » L'importance de cette formule eucharistique n'a pas échappé à Dom Morin. Elle a été confirmée par un

1. Dom Férotin, *Liber mozarab. sacrament.* p. 379.
2. Id. *Liber ordinum*, p. 281.
3. Id. *ibid.* p. 343.
4. *Revue bénédictine*, 1910.
5. *P. L.* t. XXX, p. 632. Dom Wilmart, « Transfigurare », dans le *Bulletin d'anc. litt. chrét.* 1911, p. 282-292.

rapprochement dû à Dom Wilmart du passage d'un sermon sur la communion, inédit, qui pourrait être du v[e] siècle et provenir d'Italie : je le cite d'après Dom Wilmart[1] :

Ac si dixisset rex magnus aliquis terrenus : Pignorabo vobis aliquod membrum de membris meis et os de ossibus meis, usque dum implevero quod promisi vobis et perficiam quod proposui. ... numquid non magno timore et tremore tractare poterimus membrum regis aut os? aut non adtingere auderemus?

Quanto magis corpus et sanguis Iesu Christi Domini nostri, quae[2] *transfiguravit in panem istum caelestem et calicem vitae aeternae!*

On a dans ces derniers mots comme un écho du « *hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae* » du canon romain cité par le *De sacramentis*. Nous ne voulons que retenir la formule : *Corpus et sanguinem transfigurare in panem et calicem*, en notant que *transfigurare* est ici le synonyme du *transformare* de la liturgie gallicane et wisigothique, et que *transfigurare* a des attaches romaines[3]. On peut aller plus loin et énoncer que *transfigurare* rejoint le « *quod figura est corporis et sanguinis* » que nous

1. Wilmart, p. 283. (Extrait du *Vat. Palatin.* 556, fol. 20-22.)

2. Le ms. lit *qui*. Dom Wilmart a corrigé *quae*.

3. Wilmart, p. 283, rapproche fort à propos Ambros. *De incarnat.* IV, 23 : « Etsi credas a Christo veram carnem esse susceptam, et offeras transfigurandum corpus altaribus », et voit là avec raison un écho de la formule *transfigurare corpus in panem*. — Dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 342, cite un *Post Sanctus* où on lit : « ... et hoc sacrificium in tui corporis et sanguinis transfiguratione confirmes ». Indice de la synonymie de *transfiguratio* et de *transformatio*. Voyez encore Dom Férotin, *Liber mozarab. sacrament.* p. 517 : « Quesumus... ut oblationem hanc Spiritus tui sancti permixtione sanctifices, et corporis ac sanguinis Filii tui Domini nostri plena transfiguratione conformes... »

avons rencontré dans le canon cité par le *De sacramentis*. Romaine ou non, la formule *transfigurare corpus in panem* pose un problème théologique.

Si, dans cette formule, *transfigurare* avait le sens de *convertere,* il faudrait entendre que le corps est converti en pain : j'ai peine à croire que, à ce compte, la formule atteste « ce que la théologie catholique désigne depuis le XII^e^ siècle sous le nom de transsubstantiation », comme le suggère un critique[1]. Car la transsubstantiation implique l'absence finale du pain, et notre formule énoncerait que le pain est le *terminus ad quem* de la transsubstantiation. Si donc *transfigurare* a le sens de *convertere,* la transsubstantiation sera exprimée par un énoncé inverse de celui que donne notre formule, et c'est précisément cet énoncé inverse qui est proposé par saint Ambroise, quand il écrit : « *Sacramenta ... per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem*[2] ». La coexistence de ces deux formules contradictoires s'expliquera, au contraire, si l'on suppose que *transfigurare* a le sens de *convertere* dans ce texte de saint Ambroise, tandis que dans notre formule il n'a pas le sens de *convertere,* mais un autre sens que nous essaierons de saisir.

Dom Wilmart estime que la formule *transfigurare corpus in panem* possède une signification immédiate et tout à fait naturelle, dans laquelle le verbe *transfigurare* « retient, dans la mesure où il convient à la doctrine sacramentelle, la valeur de son sens technique ». *Transfigurare,* en effet, ne signifie pas seulement *vertere, mutare,* mais *vertere figuram,*

1. Morin, p. 358.
2. Ambros. *De fide*, IV, 10.

mutare figuram, in aliam figuram. On entendra donc notre formule : donner au corps du Christ une apparence autre que celle qu'il a d'abord et naturellement[1], revêtir ce corps de l'apparence du pain après l'avoir dépouillé de l'apparence de corps, faire du pain la figure ou *species* du corps[2]. *Transfigurare* n'énonce pas la transsubstantiation, puisque dans *figurare* il n'est question que des apparences; mais tandis que transsubstantiation énonce la conversion métaphénoménale de la substance du pain dans la substance du corps sans rien dire des apparences, *transfigurare* énonce l'action par laquelle l'apparence du pain en vient à être le revêtement phénoménal du corps invisible. Cette interprétation est ingénieuse : ce qui lui manque, ce sont des attaches traditionnelles. De plus, elle exténue le sens de *figura*, en en faisant le synonyme de *species*. Dom Wilmart tout le premier reconnaît que le sens de *figura* est beaucoup plus riche, et que *figura* signifie aussi bien symbole sacramentel : « Par suite, *panis figura corporis* voudra dire que le pain eucharistique est le sacrement du corps invisible du Christ, avec une allusion précise à la forme extérieure du pain qui configure le corps immatériel[3] ».

1. Ne pas perdre de vue *Mat.* XVII. 2 : « Et transfiguratus est (μετεμορφώθη) ante eos ».
2. WILMART, p. 285.
3. ID. p. 288.

3. — SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM ET LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES.

Saint Cyrille a prononcé ses catéchèses à Jérusalem, probablement en 348[1]. Les doutes sur leur authenticité, émis par les protestants du XVII^e^ siècle, Rivet, Vossius, ne seraient même pas à rappeler, si l'incident ne montrait combien en ces matières la critique objective a de mal à s'imposer[2].

La catéchèse qui a pour sujet l'eucharistie est la IV^e^ catéchèse « mystagogique ». Cyrille s'y exprime ainsi :

L'enseignement du bienheureux Paul suffirait à vous persuader sur les divins mystères qui vous feront, quand vous serez dignes d'y participer, concorporels et consanguins du Christ.

Cyrille cite le texte *I Cor.* XI, 23-25, et il poursuit :

[1] ... *Le Christ ayant déclaré et dit du pain : « Ceci est mon corps », qui osera désormais douter ? Le Christ ayant dé-*

1. BARDENHEWER, t. III, p. 273.

2. H. LIETZMANN, *Liturgische Texte zur Geschichte der orient. Taufe und Messe im II und IV Jahrhundert* Bonn 1903, p. 10-16. — La dissertation de Dom Touttée contre Aubertin, sur la doctrine eucharistique de Cyrille, dans son édition de l'œuvre du saint (Paris 1720), reproduite dans *P. G.* t. XXXIII, reste de premier ordre.

claré et dit[1] [du vin] : « *Ceci est mon sang* », *qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang?*

[2] *Le Christ jadis a changé* (μεταβέβληκεν) *l'eau en vin, qui ressemble au sang*[2], *à Cana de Galilée : et nous ne le croirons pas quand il change le vin en sang* (οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα)?

[3] *Donc, avec une conviction entière, participons au corps et au sang du Christ. Car dans la figure* (ἐν τύπῳ) *du pain l'est donné le sang, pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin du Christ*[3]. *Ainsi nous devenons christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres*[4]. *Ainsi selon le bienheureux Pierre* [*II Pet.* I, 4], *nous devenons participants de la nature divine.*

[5] *L'Ancien Testament avait les pains de proposition : mais comme l'Ancien Testament ils ont pris fin. Dans le Nouveau Testament, un pain céleste et un calice de salut*

1. En grec : αὐτοῦ οὖν ἀποφηναμένου καὶ εἴποντος περὶ ἄρτου..., καὶ αὐτοῦ βεβαιωσαμένου καὶ εἰρηκότος. On peut inférer de là l'équivalence de ἀποφηναμένου et de βεβαιωσαμένου.

2. *Qui ressemble au sang.* Le texte reçu donne τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκεῖον αἵματι. On a proposé de corriger en τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκείῳ νεύματι, *proprio nutu.* Bardenhewer, t. III, p. 279, adopte cette correction. On estimera νεύματι bien faible (ne serait-ce pas plutôt πνεύματι? Ne pas oublier que le texte des catéchèses de Cyrille n'est pas un texte d'auteur, mais un texte de sténographe.

3. Voici le grec : ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας, ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν Χριστοῦ. ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ, μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. A rapprocher de *Eph.* III, 6 : εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας.

4. L'énoncé de Cyrille trouve son explication plus loin. En effet, Cyrille, *Mystagog.* V, 15, parlant du pain supersubstantiel (ἐπίουσιος) mentionné dans l'oraison dominicale, l'entend du pain eucharistique (*Ita* Touttée, *in loc.*), qui, dit-il, est ordonné à la substance de l'âme, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατατασσόμενος. Et il ajoute : οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, ἀλλ' εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀναδίδοται, εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς.

[nous sont donnés], *qui sanctifient l'âme et le corps. Car, comme le pain convient au corps, ainsi le Verbe à l'âme*[1].

[6] *Ne l'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi, que tu es appelé* [à participer] *au corps et au sang du Christ*[2].

[9] *Instruit de ces choses et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le goût t'en donne l'impression, mais corps du Christ : et que le vin qui paraît n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ; rassure ton cœur, participe à ce pain comme* [à quelque chose de] *spirituel*[3].

Les passages essentiels de la IV^e^ catéchèse mystagogique sont sous les yeux du lecteur.

On y retrouve, et avec quel relief, l'équation traditionnelle du pain au corps, du vin au sang. Le communiant devient christophore, le corps du Christ

1. L'eucharistie sanctifie l'âme et le corps : — le corps, puisque le corps et le sang du Christ se distribuent dans tous tes membres. — l'âme, puisque le Verbe s'unit à ton âme comme le pain (le pain naturel) s'assimile à ton corps (dans la nutrition naturelle). Il y a là une assez forte ellipse.

2. En grec : μὴ πρόσεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ, σῶμα γὰρ καὶ αἷμα Χριστοῦ... μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδιάστως, σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς.

3. En grec : ... ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ... μεταλαμβάνων αὐτοῦ ὡς πνευματικοῦ. Il ne semble pas qu'on puisse tirer argument de l'expression ὁ φαινόμενος ἄρτος. Dom Touttée, p. 270 : « ... respondet adversarius : Verba, ὁ φαινόμενος ἄρτος, *qui videtur panis*, non significare, qui apparet et existimatur panis, sed *panis visibilis;* ac multa congerit verbi φαίνεσθαι eodem sensu accepti exempla. Possem et multo plura alterius eiusdem verbi significationis, pro eo quod *apparet* et *existimatur* proferre, cum duplex sit huius vocabuli potestas et significatio... »

et son sang se distribuant dans ses membres, il devient concorporel et consanguin du Christ[1]. Quoi qu'il en puisse être des apparences du pain et du vin, il y a là le corps et le sang du Christ. Cyrille s'exprime avec toute la force que met saint Ambroise à affirmer en termes pareils la présence réelle, en dépit du témoignage des sens, en vertu de la foi aux paroles du Christ[2].

On y retrouve aussi la conversion du pain au corps, du vin au sang. Voici les termes mêmes de Cyrille : Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν, οἰκεῖον αἵματι, ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν μεταβαλὼν εἰς αἷμα ; Cyrille pose, comme Ambroise, l'analogie du miracle de Cana et du miracle eucharistique, car un miracle est affirmé pour l'eucharistie autant que pour Cana, miracle qui est une conversion (μεταβολή)[3]. Qui dit μεταβολή suppose que le

1. On comparera avec intérêt les expressions de Cyrille et celles d'Aphraate, dont les homélies datent de 336-345. Aphraate énonce aussi fortement que Cyrille l'équation eucharistique. Voyez *Demonstratio* III, 2; IV, 19; XII, 6-9 (édit. Graffin, p. 102, 182, 515-527). Mais il n'entre pas dans les détails où entre Cyrille. Aphraate cite le récit de la cène (XII, 6, p. 515). — On comparera avec plus d'intérêt encore les expressions de Cyrille de celles de saint Éphrem † 373 son contemporain. Voyez le texte très représentatif cité par M. Tixeront, t. II, p. 217, et par Stone, t. I, p. 126-128. Le réalisme d'Éphrem est aussi expressif que celui de Cyrille.

2. Touttée, p. 252-253 : « Duobus modis ex Patrum doctrina unum corpus cum Christo efficimur pro ratione duplicis corporis Christi. Per baptismum enim, etiam a sacra communione separatum, Ecclesiae quae mysticum Christi corpus est conjungimur et incorporamur : idque Albertino concedimus perlibenter. At per Eucharistiam unum cum vero ac naturali Christi corpore, corpus efficimur Christi corporis ac nostri contactu, et utriusque commistione atque conjunctione corporea : quod per figuram et efficaciam a vero Christi corpore separatam fieri nequit ».

3. Touttée, p. 259 : « Primo diserte ait, *vinum in sanguinem* a Christo *transmutatum* ; deinde, mutationem hanc comparat mutationi aquae in vinum : haec autem mutatio substantialis est. Igitur et illa eucharistica ».

terminus a quo cesse d'être et que le *terminus ad quem* se substitue à lui : le vin de Cana n'est vin que parce qu'il a cessé d'être eau. C'est une μεταβολή pareille, μεταβολή de substance, non de qualité, que nous devons imaginer que conçoit Cyrille[1].

A cette interprétation qui est la nôtre, M. Loofs oppose l'expression dont se sert Cyrille, quand il dit : ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα. En vérité, cette expression ne fait pas échec à l'hypothèse de la conversion. M. Loofs aurait raison si saint Cyrille disait que le pain est donné en guise du corps, ἐν τύπῳ σώματος, le vin en guise du sang : mais Cyrille dit que le corps est donné en guise du pain, ἐν τύπῳ ἄρτου, le sang en guise du vin ; pain et vin sont des similitudes, des signes, et cela est justement notre doctrine[2]. M. Loofs accuse Cyrille de parler là en catéchiste. Qui le niera ? Mais n'est-ce pas la preuve que la dogmatique contenue dans son langage catéchétique est la foi élémentaire et la tradition de son Église ?

Il faut reconnaître cependant la portée de la difficulté faite par Steitz, et qui est celle-ci : parlant du chrême de la confirmation, Cyrille a écrit :

Comme le pain de l'eucharistie après l'invocation du saint Esprit n'est plus du pain simplement, mais le corps du Christ, ainsi cette sainte huile n'est plus simplement [de l'huile] *et on ne pourrait plus l'appeler* [de l'huile] *ordinaire après l'invocation, car elle est devenue cha-*

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 53 : « Mässiver lässt sich kaum reden ; nähme man die Worte ernst, so läge hier die Annahme einer Transsubstantiation vor. Allein... »

2. Touttée, p. 265-266.

risme du Christ, et par la présence du saint Esprit elle possède l'énergie de sa divinité. Cette huile symboliquement oint ton front et tes sens : par l'huile qui se voit ton corps est oint, par le saint et invisible Esprit ton âme est sanctifiée[1].

Il semble que Cyrille institue une analogie entre l'huile de la confirmation et le pain de l'eucharistie : l'huile est consacrée par l'invocation du saint Esprit, elle possède la vertu de sa divinité, l'Esprit invisible y est présent, alors que les sens ne perçoivent que de l'huile. Or, elle a cessé d'être de l'huile commune, rien que de l'huile, sitôt que l'invocation du saint Esprit a été prononcée sur elle, de même que le pain cesse d'être du pain, du pain ordinaire, mais est le corps du Christ par le fait de l'invocation du saint Esprit. L'analogie proposée par Cyrille entre les deux sacrements laisse à désirer, mais, croyons-nous, elle n'infirme pas l'hypothèse de la conversion du pain. Cyrille, en effet, s'applique à montrer que l'invocation du saint Esprit produit des deux côtés un effet surnaturel qui échappe à la perception de nos sens : à peine est-elle prononcée, le pain n'est

1. *Mystag.* III, 3 : ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλόν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα, καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον. ὅπερ συμβολικῶς ἐπὶ μετώπου καὶ τῶν ἄλλων σου χρίεται αἰσθητηρίων, καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ἀοράτῳ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται. (Je cite le texte revisé de H. Lietzmann). — On trouve chez saint Nil (il s'est retiré au Sinaï vers 390, et y meurt vers 430 quelques lignes sur l'eucharistie qui ont une parenté doctrinale frappante avec celles que l'on vient de lire de Cyrille. Nil explique qu'une feuille à écrire, préparée avec des papyrus et de la colle (la colle qui rattache les feuilles de papyrus les unes aux autres et en fait un rouleau, d'où le nom de πρωτόκολλον donné à l'en-tête), est

plus ἄρτος λιτός, l'huile n'est plus μύρον ψιλόν. L'analogie entre les deux sacrements réside dans la causalité miraculeuse de l'épiclèse. Mais cette causalité produit-elle même effet[1]? Je vois ceci que l'épiclèse de la confirmation confère à l'huile une vertu, y attache l'Esprit saint invisible : rien de semblable n'est dit de l'épiclèse eucharistique, mais seulement ceci que le pain n'est plus ἄρτος λιτός, mais corps du Christ[2]. L'analogie porte donc sur la confection des deux sacrements, non sur leur essence[2].

Cyrille vient d'énoncer la doctrine de l'épiclèse.

une simple feuille de papier χαρτὴς ψιλός; mais si l'on y écrit une lettre de l'empereur, cette simple feuille de papier devient une *Sacra* (d'où l'expression de *sacrae litterae* pour désigner les lettres impériales). Ainsi des divins mystères. Avant l'invocation du prêtre, avant la descente du saint Esprit, les oblats sont du pain et du vin simplement. Après les invocations redoutables, après la venue de l'Esprit adorable, vivifiant et bon, ce qui est sur la table sainte n'est plus simple pain et vin commun, mais corps et sang du Christ. On comparera ces expressions à celles d'Athanase p. 321). Voici le texte de Nil. *Epistul.* I, 11 : ἐκ παπύρου καὶ κόλλης χαρτὴς κατασκευασθείς χαρτὴς ψιλὸς καλεῖται, ἐπὰν δὲ ὑπογραφὴν δέξηται βασιλέως δῆλον ὡς Σακρα ὀνομάζεται. οὕτως μοι νόει καὶ τὰ θεῖα μυστήρια, πρὸ μὲν τῆς ἐντεύξεως τοῦ ἱερέως καὶ τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου Πνεύματος ψιλὸν ἄρτον ὑπάρχειν καὶ οἶνον κοινὸν τὰ προκείμενα. μετὰ δὲ τὰς σοβερὰς ἐκείνας ἐπικλήσεις καὶ ἐπιφοίτησιν τοῦ προσκυνητοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀγαθοῦ Πνεύματος, οὐκ ἔτι ψιλὸν ἄρτον καὶ κοινὸν οἶνον τὰ ἐπιτεθειμένα τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, ἀλλὰ σῶμα καὶ αἷμα τίμιον καὶ ἄχραντον Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τῶν ἁπάντων, καθαρίζον ἀπὸ πάντος μολυσμοῦ τοὺς μεταλαμβάνοντας φόβῳ καὶ πόθῳ πόλλῳ.

1. Touttée, p. 259 : « Numquam tamen Cyrillus gratiae accessionem, quae baptismalibus undis sacroque chrismati advenit, ulla *mutationis* appellatione designavit. »

2. Si saint Cyrille avait parlé rigoureusement, il aurait dû dire, non pas οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, mais οὐκ ἔτι ἄρτος. Cette imperfection de son langage tient à ce que, pas plus que saint Ambroise, il ne paraît s'être expliqué la condition du pain qui n'est plus du pain, et qui cependant a l'aspect du pain. Mais si saint Cyrille avait été diphysite, s'il avait cru à la coexistence du pain et du corps, il aurait dû écrire : οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ καὶ σῶμα Χριστοῦ. Ceci contre Pusey.

Pour lui, en effet, la conversion est opérée par l'invocation du saint Esprit :

Car, comme le pain et le vin de l'eucharistie, avant l'invocation de la sainte et adorable Trinité, étaient du pain et du vin simplement, mais, sitôt faite l'invocation, le pain devient le corps du Christ, le vin le sang du Christ[1]...

Nous demandons au Dieu ami des hommes d'envoyer le saint Esprit sur les oblats pour qu'il fasse du pain le corps du Christ, du vin le sang du Christ. Car universellement, ce que touche le saint Esprit est sanctifié et changé[2].

Le corps et le sang du Christ sont dans l'eucha-

1. *Mystag.* I, 7 : τὰ ἐν εἰδωλείοις... κρέα ἢ ἄρτοι ἢ ἄλλα τοιαῦτα μιανθέντα τῇ τῶν παμμιάρων ἐπικλήσει δαιμόνων, τῇ τοῦ διαβόλου πομπῇ ἐγκαταλέγεται. ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, τὸν αὐτὸν ὃν τρόπον τὰ τοιαῦτα βρώματα τῆς πομπῆς τοῦ σατανᾶ, τῇ ἰδίᾳ φύσει λιτὰ ὄντα, τῇ ἐπικλήσει τῶν δαιμόνων βέβηλα γίνεται. Dom Touttée, p. 263 : « Hanc inter omnia similitudinem constituit, ut sicut immolati cibi post invocationem daemonum, et sacrum chrisma post invocationem Dei, non sunt nudi et communes cibi, nec nudum et commune unguentum ; ita panis eucharisticus et vinum post invocationem Trinitatis non sit nudus panis et vinum commune. Haec omnia communia. Sed cibos immolatos et chrisma non dicit fieri aliam naturam : cibi semper manent id quod sunt, et unguentum semper unguentum. At panem eucharisticum et vinum docet *fieri* aliud prorsus a pane et vino, *corpus* nimirum *et sanguinem Christi*. »

2. *Mystag.* V, 7. Chez saint Ephrem, la doctrine de l'invocation du saint Esprit est très en relief. Voyez les deux textes cités par Lamy, p. 22 : « Ne reputes quem hic panem, quodque vinum vides, eadem haec existere : minime, frater, nolito hoc credere. Precibus sacerdotis, sanctique Spiritus adventu, panis fit corpus, vinum sanguis ». « Quæres quomodo panis corpus Christi fiat ? En sic habeto. Spiritum sanctum adventu suo hoc efficere, quod humana mens capere non potest ». Saint Ephrem est mort en 373 et a dû naître au plus tôt en 306 ; son activité littéraire a dû débuter avant 338. Il serait un témoin de l'épiclèse, à Nisibe, un peu plus ancien que saint Cyrille, à Jérusalem.

ristie quelque chose de « pneumatique ». Cette qualité de « pneumatique » ne tient pas à l'intervention de l'Esprit, bien évidemment : Cyrille veut que ses catéchumènes comprennent que les sens du goût, de la vue, ne peuvent rien percevoir de ce corps et de ce sang. Le pain est φαινόμενος ou αἰσθητός, le corps et le sang ne le sont pas. Cependant, ne peut-on pas penser que Cyrille a identifié le corps eucharistique au corps ressuscité, donc pneumatique, comme faisait Athanase et comme faisait Ambroise? Je n'oserais l'affirmer.

* * *

La cinquième catéchèse *Mystagogique,* qui suit celle que l'on vient d'analyser, décrit la liturgie eucharistique.

L'anaphore s'ouvre par la préface, et la préface est précédée des acclamations : *Sursum corda, Habemus ad Dominum, Gratias agamus Domino, Dignum et iustum!* La préface, dit Cyrille, est un rappel du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de toute la création. « Nous rappelons aussi les Séraphins qu'Isaïe a vus entourant le trône de Dieu, et de deux ailes se cachant le visage, de deux autres les pieds, des deux dernières planant, et disant : Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth! »

Cyrille ne dit mot du récit de la cène[1].

Mais, sans autre transition, et sans qu'on puisse

1. Brightman, p. 469 : « The institution is not mentioned as recited here : but... he has already given lecture XXII to the exposition of it ». M. Brightman restitue le récit de la cène dans l'anaphore et Cyrille (p. 465).

dire si elle suit ou si elle précède le récit de la cène, il mentionne l'épiclèse [1].

« Ensuite, l'oblation spirituelle (πνευματικὴν θυσίαν) étant achevée, sacrifice non sanglant, sur cette oblation de propitiation, nous invoquons Dieu pour la paix commune des églises, pour la stabilité du monde, pour les empereurs... » C'est le memento des vivants, que suit le memento des morts. Après quoi, l'oraison dominicale. Le peuple répond *Amen*.

Le reste regarde la communion : « Ensuite, l'évêque dit : *Sancta sanctis!* Saints sont les oblats puisqu'ils ont reçu la venue du saint Esprit (ἐπιφοίτησιν δεξάμενα ἁγίου πνεύματος), saints nous sommes, puisque nous avons été faits dignes du saint Esprit... » Le chœur chante *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*, pour inviter les fidèles à la communion des saints mystères. Ne pensez pas goûter avec votre palais, non, mais avec votre foi, sans hésiter : « Car ceux qui goûtent ne sont pas invités à goûter à du pain et à du vin, mais à la figure du corps et du sang du Christ » (οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλὰ ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ). Reçois donc le corps du Christ dans ta main, en disant *Amen*, prends ta part du saint corps (τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε), sois attentif à n'en rien perdre. Puis, ayant communié au corps du Christ, communie au calice du sang, incline la tête en disant *Amen*, prends ta part du sang du Christ (ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων

1. *Mystagog.* V, 1 : παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψεται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἁγίασται καὶ μεταβέβληται.

Χριστοῦ). Et remercie Dieu qui t'a daigné inviter à de tels mystères [1].

*
* *

La liturgie que décrit là Cyrille n'est pas isolée. Dans les *Constitutions apostoliques*, au livre VIII^e^, se lit aussi une description de la liturgie eucharistique [2]. L'auteur de ce livre VIII^e^, qui est le rédacteur des sept premiers, vivait en Syrie, à Antioche sans doute ou dans la région ecclésiastique qui dépendait d'Antioche; son activité littéraire se place quelque vingt ans après la date des catéchèses de Cyrille, au temps de l'empereur Valens (364-378), croyons-nous.

L'anaphore de VIII-CA (nous la désignerons ainsi), comme celle de Cyrille, s'ouvre par la préface précédée des acclamations : *Sursum corda*, et le reste. La préface commence par la formule : *Vere dignum et iustum est*... Elle est une louange de Dieu éternel, auteur de la création par le Monogène son Fils : suit une description de la création y compris la création de l'homme, puis un rappel de l'his-

1. Ici encore on peut rapprocher saint Cyrille et saint Nil. Voyez Nil. *Epistul.* III, 39 : Μὴ ὡς ψιλῷ ἄρτῳ προσερχώμεθα τῷ ἄρτῳ τῷ μυστικῷ, σὰρξ γὰρ ὑπήρχει θεοῦ, σὰρξ τιμία καὶ προσκυνητὴ καὶ ζωοποιός· ζωοποιεῖ γὰρ τοὺς νεκρωθέντας ἀνθρώπους ἐν τοῖς παραπτώμασι, σὰρξ δὲ κοινὴ οὐκ ἂν δυνηθείη ζωοποιῆσαι ψυχήν... Τῆς σαρκὸς τοίνυν καὶ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνοντες τοῦ λόγου μετ' εὐλογίας καὶ πόθου ζωὴν αἰώνιον κληρονομῶμεν. Nil se rattache à la fois à Cyrille et à Athanase. Mieux que Cyrille, et comme Athanase, Nil appuie sur l'efficacité de la communion dans le communiant bien disposé : il montre dans l'eucharistie une chair « adorable et vivifiante », on ne saurait trop remarquer cette forte expression de son réalisme, qui prendra toute sa valeur avec Cyrille d'A.

2. *Constitut. apostol.* VIII, 12-15 (éd. Funk. t. I, p. 494-520).

toire du salut, tout ce développement se terminant par un retour aux séraphins à six ailes, deux pour cacher leurs pieds, deux pour cacher leur tête, deux pour voler : Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth.

La prière qui suit le *Sanctus*, sorte de seconde préface, commémore l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection du Fils.

Ici, prend place le récit de la cène.

VIII, 12. [35] *Nous souvenant donc de ce qu'il a souffert pour nous, nous te rendons grâces, Dieu tout-puissant, dans la mesure, non où nous le devons, mais où nous le pouvons, et nous remplissons le précepte par lui donné.*

[36] *Car dans la nuit où il fut livré, ayant pris du pain dans ses mains saintes et pures, ayant levé les yeux vers toi, son Dieu et son père, il le rompit et le donna aux disciples, en disant : « Ce mystère du nouveau Testament*[1]*, prenez-en, mangez, ceci est mon corps rompu pour plusieurs en rémission des péchés. »*

[37] *Semblablement le calice, il le remplit de vin et d'eau, et l'ayant sanctifié, il le leur donna en disant : « Buvez-en tous, ceci est mon sang versé pour plusieurs en rémission des péchés. Faites cela en mon souvenir. Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez ma mort jusqu'à ce que je vienne. »*

Voici enfin le *Post pridie*, si nous pouvons ainsi dire :

[38] *Nous souvenant donc de sa passion, de sa mort, de sa résurrection d'entre les morts, de son ascension aux cieux, de son second avènement à venir, où il viendra avec gloire et puissance juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, — nous t'offrons à toi, roi et Dieu, conformément à son précepte, ce pain et ce calice,*

1. Rapprochez le « mysterium fidei » gallican.

te rendant grâces par lui de ce que tu nous as faits dignes de nous tenir devant toi et de te servir de sacerdoce.

[39] *Et nous te demandons de regarder favorablement ces présents ici posés devant toi, ô Dieu qui n'as besoin de rien, et de les avoir pour agréables en l'honneur de ton Christ, et d'envoyer sur ce sacrifice ton saint Esprit, témoin des souffrances du Seigneur Jésus, afin qu'il consacre ce pain corps de ton Christ et ce calice sang de ton Christ. Afin que ceux qui y prendront part soient fortifiés en piété, trouvent la rémission de leurs péchés, soient libérés du diable et de son erreur, soient remplis du saint Esprit, deviennent dignes de ton Christ, trouvent la vie éternelle, toi te réconciliant à eux, Seigneur tout-puissant.*

Les prières qui suivent, sont des prières pour l'Église universelle, pour l'évêque du lieu et son clergé, pour l'empereur, pour le peuple, pour les catéchumènes et les pénitents, etc. Elles se terminent par l'*Amen* de l'assistance. Vient enfin le *Sancta sanctis*, et la communion.

Nous sommes décidément riches en documents syro-palestiniens représentant la liturgie eucharistique entre 350 et 400. Reste à tirer la leçon critique qu'ils renferment. — Cyrille et VIII-CA sont d'accord sur la communion : la formule *Sancta sanctis* leur est commune, communes aussi les formules pour la présentation au communiant soit du pain, soit du vin. Et ces formules sont toutes des expressions rigoureuses de l'équation du pain au corps, du vin au sang du Christ. — Secondement, nos divers documents sont d'accord sur la préface et sur le *Sanctus*. La préface prélude aux saints mystères proprement dits : dans sa structure et dans le thème qu'elle dé-

veloppe, elle semble très traditionnelle, puisqu'elle est à Jérusalem ce qu'elle est en Syrie, et puisqu'elle n'est pas autre en Égypte. On a tout lieu de conjecturer que la liturgie romaine s'accordait sur ce point avec celle de Jérusalem, de Syrie et d'Égypte.

L'anaphore de VIII-CA peut servir à compléter la description de la liturgie eucharistique de saint Cyrille, elle peut notamment suppléer le récit de l'institution dont Cyrille n'a point parlé. En comparant le récit de l'institution dans VIII-CA et celui qui se lit dans les anaphores égyptiennes contemporaines (euchologe de Sérapion, papyrus de Crum), on notera que le texte n'est pas exactement le même dans les deux traditions : l'invariabilité si frappante des liturgies occidentales sur ce point ne se retrouve pas au même degré dans les liturgies d'Égypte et de Syrie du IVe siècle.

Passant au *Post pridie* de VIII-CA, on notera qu'il contient une épiclèse au saint Esprit conjointe à une prière avant la communion :

... ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσιν πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσιν, τοῦ διαβόλου... ῥυσθῶσιν, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν,... ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν [1]...

Ces demandes-là constituent une prière avant la communion, on en a l'analogue dans l'anaphore de Sérapion, où on lit :

Ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος. καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς,... εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ, καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας [2]...

1. Funk, p. 510.
2. Id. p. 176.

L'épiclèse au saint Esprit dans le *Post pridie* de VIII-CA est très catégorique : le pain et le vin, au moment où s'ouvre l'épiclèse, ne sont encore que τὰ προκείμενα δῶρα, et le célébrant demande à Dieu d'envoyer sur cette oblation, son Esprit saint témoin de la passion du Seigneur[1], afin que cet Esprit saint manifeste ce pain corps du Christ et ce calice sang du Christ (ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ κτλ.). Le saint Esprit viendra donc et opérera la manifestation miraculeuse, qui n'est évidemment pas opérée, dans la pensée de cette liturgie, par les paroles de l'institution. Cyrille a une invocation analogue, dont nous avons observé qu'on ne saurait dire s'il la place avant ou après le récit de l'institution. S'il la place après, elle sera la même que celle de VIII-CA. Nous prions Dieu, dit Cyrille, d'envoyer le saint Esprit ἐπὶ τὰ προκείμενα, les oblats, afin qu'il fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ (ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ κτλ.). Cyrille dit ποιήσῃ pour ἀποφήνῃ. Si sa prière est un *Post pridie,* nul doute que lui aussi ait cru que le saint Esprit opérait la conversion.

L'épiclèse, la fameuse épiclèse qui a fait verser tant d'encre théologique, a sa première attestation ferme dans la liturgie syro-palestinienne au milieu du IVe siècle[2].

* * *

Cette même liturgie a dans sa terminologie un

1. Il y a ambiguïté sur le sujet dont *témoin* est l'apposition.
2. G. Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament*[2] (Freiburg 1910, p. 112-113.

terme sur lequel il convient de nous arrêter. Nous le rencontrons dans une action de grâces après la communion, du VII[e] livre des *Constitutions apostoliques :*

VII, 25.[1] *Nous te rendons grâces, notre Père, pour le précieux sang de Jésus Christ, qui a été répandu pour nous, et pour son précieux corps, dont nous célébrons ces* ἀντίτυπα, *lui-même nous ayant fait le précepte d'annoncer sa mort*[4].

L'expression ἀντίτυπον appliquée à l'eucharistie se retrouve dans un passage du livre VI, où le rédacteur des *Constitutions apostoliques* démarque et amplifie la *Didascalia :*

VI, 30.[2] *Offrez dans vos églises et dans les cimetières l'eucharistie agréable* ἀντίτυπον *du corps royal du Christ*[3].

Elle se retrouve une troisième fois sous la plume du même rédacteur :

V, 14.[7] *Le Christ nous ayant donné les mystères* ἀντίτυπα *de son précieux corps et de son sang*[8]...

Il suit de là que, en Syrie, dans la seconde moitié du IV[e] siècle, on acceptait que l'eucharistie fût appelée ἀντίτυπον du corps et du sang du Christ[4]. Le sens du

1. *Constitut. apostol.* VII, 26 (p. 412) : ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν· καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον.

2. *Id.* VI, 30 (p. 381) : καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε κτλ.

3. *Id.* V, 14 (p. 273) : παραδοὺς δὲ ἡμῖν τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος κτλ.

4. On a vu plus haut (p. 182) que le texte d'Irénée est un faux du

mot ἀντίτυπον est, croyons-nous, celui que donne la *Secunda Clementis*, quand, distinguant dans le Christ la chair et l'esprit, elle écrit : « Cette chair est l'antitype de l'Esprit : nul qui outrage l'antitype ne recevra l'original [1] ». Autrement dit, l'antitype est une représentation de l'original.

Saint Cyrille de Jérusalem applique à l'eucharistie le mot ἀντίτυπον. Au moment de la communion, le chrétien goûte, non pas avec ses lèvres, mais avec sa foi, « à l'antitype du corps et du sang du Christ [2] ». Le Christ à son baptême remontant de l'eau du Jourdain, le saint Esprit descendit sur lui : sur le baptisé qui sort des fonts, on fait une onction qui est l'antitype de celle dont fut oint le Christ, laquelle n'était autre que l'Esprit même [3]. Pour Cyrille, ἀντίτυπον est synonyme de σύμβολον qu'il emploie plus volontiers [4].

XVIII^e siècle, dans lequel on rencontre appliqué à l'eucharistie le mot ἀντίτυπον. Pour Macaire l'Égyptien, voyez plus haut, p. 325.

1. *II Clem.* XIV, 3 (éd. Funk, *PP. Apostol.* I, 202) : ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται. Le mot ἀντίτυπον se retrouve dans I *Pet.* III. 21 et dans *Heb.* IX, 24. Westcott. *Epistle to the Hebrews* (London 1889), p. 271 : « In the two passages in which the word ἀντίτυπον is used in the N. T. the sense corresponds with the two fundamentally different ideas of τύπος. The τύπος may be the archetype (comp. *Acts* VII. 44 of which the ἀντίτυπον is the provisional copy, as here [*Heb.* IX. 24]; or the τύπος may be the provisional adumbration (comp. *Acts* VII, 43 of that which the ἀντίτυπον more completely expresses ». Dans le langage eucharistique le mot ἀντίτυπον est pris au sens de copie, ὁμοίωμα, de l'archétype.

2. Cyrill. *Mystagog.* V, 20.

3. *Mystagog.* III, 1 : καὶ ὑμῖν... ἐδόθη χρῖσμα τὸ ἀντίτυπον οὗ ἐχρίσθη Χριστός, τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα. Quelques lignes plus haut : χριστοὶ γεγόνατε, τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξάμενοι.

4. *Mystagog.* I, 11; II, 1, 3, 4; III, 3. Il emploie aussi le mot εἰκών (II 2).

L'évêque d'Antioche, Eustathe († 360), qui doit être contemporain du rédacteur des *Constitutions apostoliques,* applique aussi à l'eucharistie le mot ἀντίτυπον. Le second concile de Nicée, en 787, s'élève contre la supposition que le sacrifice de l'autel ait été appelé « image », soit par le Nouveau Testament, soit par les Pères, et il s'applique à montrer que telle n'était pas la pensée d'Eustathe. Il cite d'Eustathe quelques mots de commentaire du passage des Proverbes (IX, 5 : *Comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis :* « Par vin et par pain, [l'écrivain sacré] prédit les ἀντίτυπα des membres corporels du Christ[1] ».

Si nous étions tentés de voir dans l'expression ἀντίτυπον un origénisme, le fait de la retrouver chez saint Épiphane nous détromperait. Melchisédech, écrit-il, offrit du pain et du vin, préfigurant ainsi les énigmes des mystères, « antitypes de notre Seigneur », qui a dit : Je suis le pain de vie, et « antitypes de son sang », qui a coulé de son côté pour le salut de nos âmes[2]. L'expression ἀντίτυπον n'est donc pas une expression d'école ; elle est une expression liturgique acceptée en Palestine, en Syrie, en Chypre.

Elle se retrouve dans l'*Egyptische Kirchenordnung* (Ve siècle) :

1. *P. G.* XVIII, 684 : διὰ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἄρτου τὰ ἀντίτυπα τῶν σωματικῶν τοῦ Χριστοῦ κηρύττει μελῶν. F. CAVALLERA, *S. Eustathii homil.* (Paris 1905), p. 80.

2. EPIPHAN. *Haer.* LV, 6 : ὁ Μελχισεδὲκ... ἐξέβαλεν αὐτῷ ἄρτους καὶ οἶνον, προτυπῶν τῶν μυστηρίων τὰ αἰνίγματα, ἀντίτυπα τοῦ κυρίου ἡμῶν λέγοντος ὅτι Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, καὶ ἀντίτυπα τοῦ αἵματος αὐτοῦ τοῦ ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ κτλ. Je cite le texte de l'édition Dindorf (Leipzig 1860, t. I, p. 522). Une correction s'impose, car le sens veut qu'on lise ἀντίτυπα τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν.

XVI. [22] *Diaconi oblationem episcopo adportent, et gratias agit super panem, quia figura carnis Christi est, et super calicem sanguinis, quia sanguis Christi est, qui effundetur pro omnibus in eum credentibus* [1].

Ainsi s'exprime le texte copte traduit par Funk. On a de ce passage la version latine ancienne, qui, au jugement de Funk, est en général plus fidèle. Voici comment elle s'exprime :

...Offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi : calicem vero mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem sanguinis, quod effusum est pro omnibus [2].

L'ancienne version latine a trouvé dans l'original grec qu'elle traduit, le mot ἀντίτυπον : le pain est antitype du corps, le vin coupé d'eau est antitype du sang. L'ancienne version latine traduit ἀντίτυπον par *exemplum* et par *similitudo* [3]. Nous rejoignons ainsi le mot *figura* du canon romain et le mot ὁμοίωμα de l'anaphore de Sérapion. On ne peut douter que, au IVe siècle encore, on appliquait un peu partout à l'eucharistie le prédicat de figure, d'antitype, de similitude, de symbole, ce prédicat étant l'équivalent de sacrement [4].

1. Funk, t. II, p. 111.

2. Hauler, p. 112. Le manuscrit de l'ancienne version latine est un manuscrit du VIe siècle. M. Hauler qui l'a publiée le premier, attribue cette version au IVe siècle, mais Funk n'accepte pas une date si haute. Funk, t. I, p. VIII.

3. Le mot même d'antitype s'y retrouve plus loin : « [Calicem] in nomine enim Dei benedicens accepisti quasi antitypum sanguinis Christi ». Hauler, p. 117.

4. L'expression ἀντίτυπον s'est maintenue dans la liturgie dite de saint Basile, entre le recit de la cène et l'epiclèse : προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σοῦ δεόμεθα...

Chez les Grecs, le mot ἀντίτυπον est tombé en désuétude à la fin du IVe siècle. Comme le mot latin *figura*, il pouvait prêter à une équivoque qu'on tint à proscrire. — Le premier symptôme formel de réaction contre l'emploi du mot « symbole » cher à Eusèbe [1], est fourni par un antiochien. Théodore de Mopsueste (si tant est que le texte soit de lui) : « [Le Christ] n'a pas dit : Ceci est le symbole (σύμβολον) de mon corps et ceci [le symbole] de mon sang, mais : Ceci est mon corps et mon sang, nous instruisant [par là] qu'il ne faut pas considérer la *nature* des oblats, mais que, par l'action de grâces qui est prononcée, il y a conversion au corps et au sang [2] ». — Un contemporain de Théodore évêque de Mopsueste, Macarius évêque de Magnésie (en Carie ou en Lydie), dans une *Apologie contre les Grecs* composée un

suit l'épiclèse au Père pour que vienne le saint Esprit ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα τοῦτα, afin de les bénir, de les sanctifier, de les consacrer (ἀναδείξαι), ce pain corps précieux du Seigneur, ce calice sang précieux du Seigneur. SWAINSON, p. 82. BRIGHTMAN, p. 466. La liturgie telle qu'elle est là, a oblitéré le sens du mot ἀντίτυπον. M. JUGIE, « L'épiclèse et le mot antitype dans la messe de saint Basile », dans les *Échos d'Orient*, t. IX (1906), p. 193-198.

1. Le mot σύμβολον appliqué à l'eucharistie est signalé chez Palladius, *Vita Chrysostomi*, 7 (*P. G.* XLVII, p. 24) : τὰ συμβολα τῶν μυστηρίων. Cf 8 (p. 27), 9 (p. 33), 11 (p. 38). Dans ce dernier texte, Chrysostome avant de mourir « communie aux symboles du Seigneur » κοινωνήσας τῶν δεσποτικῶν συμβόλων. On relève le mot σύμβολα une fois chez Isidore de Péluse, pour désigner l'eucharistie. ISIDOR. PEL. *Epistul.* V, 569.

2. THEOD. MOPS. *In Mat.* XXVI, 26 (*P. G.* LXVI, p. 713) : οὐκ εἶπεν· Τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλά· Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σαρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι. Par ailleurs, Théodore de Mopsueste est accusé d'avoir parlé de l'eucharistie comme d'un τύπος : LEONT. BYZANT. *Adv. Incorrupticolas*, 6 (*P. G.* LXXXVI, 1364). Cf. GARNIER, *Dissert. I de haer. Nestor.* 5 (*P. G.* XLVIII, 1167).

peu après 410, exprime la même pensée que Théodore : « Donc, [le Christ] ayant pris le pain et le calice dit : Ceci est mon corps et mon sang, non la figure (τύπος) du corps, ni la figure du sang, comme certains inconsidérément l'ont supposé, mais le corps et le sang en verité [1] ». — Évidemment le mot σύμβολον, le mot τύπος, étaient des mots désormais discrédités [2]. Par là s'explique que plus tard, au

1. Macar. Magn. *Apokritikos*, III, 23 (édit. Blondel, p. 103-106) : εἰκότως λαβὼν [ὁ Χριστὸς] ἄρτον καὶ ποτήριον εἶπε· Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου. οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος ὡς τινες ἐρραψῴδησαν πεπωρωμένοι τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ.

Pusey, p. 497, cite un passage analogue de Maruthas : « For Christ did not call it a type and a likeness, but that in truth this is My Body and this is My Blood ». La même assertion reparaît chez Narsai. « And, the bread and wine He named His Body and Blood. He did not style them a type or a similitude, but Body in reality and Blood in verity ». Connolly, *Liturg. homil.* p. 47. Autant chez un autre nestorien, Mar Qiore (VIe siècle), dans *Bulletin de litt. ecclésiastique* (1907), p. 78 et 79 : « Our Lord did not call it the type of My Body and the likeness of My Blood and My Blood, but, My Body and My Blood ».

2. L'expression de Macarius Magnes (ὥς τινες ἐρραψῴδησαν κτλ. donne lieu de croire à l'existence d'une erreur eucharistique qui aurait consisté à prendre le corps eucharistique du Christ pour une figure, un pur symbole, un τύπος. — L'existence d'une erreur symboliste, en ce qui concerne le corps eucharistique, est confirmée par le curieux récit qu'on relève dans les *Apophthegmata Patrum* (*P. G.* LXV, 156, et *P. L.* LXXIII, 978). Il y est parlé d'un moine egyptien de Scete qui disait : Le pain eucharistique n'est pas le corps du Christ en nature, il est seulement un antitype : Οὐκ ἔστι φύσει, ὁ ἄρτος ὃν λαμβάνομεν σῶμα Χριστοῦ, ἀλλ' ἀντίτυπον. Ce moine fut ramené de son erreur par un miracle qui lui fit voir sur l'autel la chair sanglante du Christ. Ce recit est rattaché à la vie de saint Arsene, lequel est un contemporain de saint Cyrille d'Alexandrie.

On trouve une répercussion de cette erreur eucharistique dans Mar Qiore, où elle constitue une contradiction bizarre, car, après avoir dit que le Christ n'a pas dit : Ceci est le type de mon corps, ceci est la similitude de mon sang, il ecrit : « Not that we must think that the Body of our Lord is in nature, for how is it possible? Behold it is bread made by our hands and wine mixed by our hands. But by these names He wished to teach us that we should not consider them as bread and wine, but that they should be honoured with the glory

temps des controverses entre Latins et Grecs sur la valeur de l'épiclèse, les Grecs aient pu soutenir que le mot ἀντίτυπον, loin d'impliquer la présence réelle, la suppose non accomplie, puisque la liturgie dite de saint Basile appelle ἀντίτυπα le pain et le vin après le prononcé du récit de la cène, juste avant le prononcé de l'épiclèse [1]. Les protestants (Aubertin, Claude) reprendront contre les catholiques le même argument. L'erreur des controversistes grecs et protestants tient à ce qu'ils n'ont pas connu le sens archaïque de ces termes de σύμβολον, de τύπος, d'ἀντίτυπον.

that is due them on account of the names with which they are invested, just as wo do not regard the material of which statues erected in the name of kings are made, but the glory with which thek are clothed on account of the name of the king which is inscribed thereon » etc. *Bullet. litt. eccl.* 1907, p. 78. — On rapprochera de l'erreur dénoncée par Macarius Magnes, l'erreur qui est prêtée aux Messaliens ou Euchites, ces illuminés, ascètes, mendiants, et un peu derviches, que l'on voit apparaître dans l'Orient grec vers le dernier quart du IVe siecle. Ils professaient que l'eucharistie n'avait aucune efficacité. Theodoret. *H. E.* IV, 11 (éd. Parmentier, p. 289 .

1. Jugie, p. 193-194.

§ 4. — LES CAPPADOCIENS.

Les Pères cappadociens ont une place distincte dans l'histoire du dogme de l'eucharistie : ils prolongent et ils expliquent les alexandrins. Saint Basile paraît s'en tenir à la lettre de la liturgie. Saint Grégoire de Nazianze aussi, il prélude cependant par son éloquence aux formes pathétiques que, avec saint Jean Chrysostome, prendra la langage eucharistique. Quant à saint Grégoire de Nysse, le plus érudit des Cappadociens, le plus origéniste, on lui doit sur l'eucharistie une thèse, qui est le premier essai d'une présentation rationnelle de la foi eucharistique traditionnelle.

* * *

Saint Basile est resté fidèle à l'interprétation allégorique de vi[e] chapitre de saint Jean. « Nous mangeons la chair du Christ, nous buvons son sang, quand, grâce à l'incarnation et grâce à la vie de l'esprit, nous participons au Verbe et à la sagesse : par chair et par sang, le Christ désigne sa venue mystique [dans l'incarnation, d'une part], et [d'autre part] la doctrine [chrétienne]..., doctrine dont l'âme

se nourrit et par laquelle l'âme se prépare à la contemplation des réalités [célestes][1]. »

Cette interprétation allégorique n'engage pas cependant saint Basile sur le sujet de l'eucharistie[2]. Il parle le langage eucharistique constant : « Il est bon et utile, écrit-il, de communier chaque jour et de prendre sa part du saint corps et du sang du Christ[3]. » Saint Basile insiste sur les fruits de la communion fréquente. A Césarée, écrit-il, nous communions quatre fois la semaine : le dimanche, le mercredi, le vendredi, le samedi, et les autres jours encore s'il se rencontre la fête ou « mémoire » de quelque saint. En outre, chaque fidèle peut se communier soi-même[4], en vertu de la coutume ancienne, en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre. Ainsi font les moines dans la solitude : ils gardent de quoi communier, dans leur demeure. A Alexandrie et en

1. Basil. *Epistul.* VIII, 4.

2. Cela contre Steitz, t. X (1865), p. 127, qui a voulu voir dans le texte précédent de Basile une formule eucharistique dont la clarté et la précision ne laisse rien à désirer pour un symboliste!

3. *Epistul.* XCIII. Cf. Athanas. *Epistul. festal.* XIII, 7 : « ... Christo quo cotidie vescimur. » *Historia monach. in Aegypto*, VIII, 55 (éd. Preuschen, p. 48) : δεῖ, εἰ δυνατόν, τοὺς μοναχοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ κοινωνεῖν. Petr. Chrysolog. *Sermo* XXXIII (*P. L.* LII, 295) : « Miseri, qui cotidie corpus Domini tractamus et suminus, et a nostris vulneribus non curamur. » XXXIV p. 297) : « Audiant christiani qui cotidie corpus Christi attingunt. »

4. Dans Pseudo-Athanas. *De virginitate*, 12 et 13 (*P. G.* XXVIII, p. 265), on a voulu voir une sorte de rituel pour la communion à domicile, à table. En fait, *De virg.* 12 donne une formule de *Benedicite* ou prière avant le repas du soir (trois heures après midi). Mais *De virg.* 13 peut s'entendre d'une manducation du pain eucharistique, par quoi s'ouvrirait le repas du soir pour une vierge qui aurait jeûné jusqu'à l'heure de ce repas. J'ai étudié ce point, comme aussi la question de l'authenticité du *De virginitate*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 294-299, à propos de E. von der Goltz, *De virginitate, eine echte Schrift des Athanasius* (Leipzig 1905).

Égypte, tous les laïques en font autant : chacun se communie chez soi quand il veut. L'évêque célèbre le sacrifice une fois et distribue aux fidèles les espèces consacrées : le fidèle reçoit sa part et de ses propres mains la porte à sa bouche : il peut recevoir plusieurs parts en provision [1].

De quelques mots de saint Basile on peut tirer une description de l'anaphore qu'il employait. Le centre en était constitué par le récit de la cène tel qu'il est donné par l'apôtre saint Paul et par l'Évangile. On comprend à la façon dont en parle Basile que ce récit est essentiel dans la liturgie qu'il décrit. Cependant, dit-il, nous ne nous en contentons pas : nous lui donnons un prologue et un épilogue, et ces développements qui nous viennent de l'enseignement non écrit, nous croyons qu'ils ont une grande force pour la confection du mystère [2]. Basile attribue la

1. *Ep.* XCIII. — Rapprocher ce passage de la *Constitution eccl. égypt.* dans le texte latin de Hauler, p. 117 : « Omnis autem fidelis festinet, antequam aliud gustet, eucharistiam percipere. Si enim ex fide percipit, etiamsi mortale quodcumque datum illi fuerit, post hoc non potest eum nocere. Omnis autem festinet ut non infidelis gustet de eucharistia aut ne sorix aut animal aliud, aut ne quid cadat et pereat de eo. Corpus enim est Christi edendum credentibus et non contemnendum. » — Certains, les prêtres au moins, portaient sur eux les espèces consacrées du pain, dans une *capsella*. Voyez Hilar. *Fragm. histor.* III, 9 (synodale du concile arien de Sardique) : Nudi ab ipso [= Marcel d'Ancyre] ad forum trahebantur presbyteri, et, qu d cum lacrimis luctuque dicendum, consecratum Domini corpus ad sacerdotum colla suspensum palam publiceque profanabat. »

2. *De Spiritu sancto*, 66 : τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν ; οὐ γαρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα ὧν ὁ ἀπόστολος καὶ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχυν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. Cf. Brightman, p. 523 et 526. — Le mot ἀνάδειξις se traduit *ostensio*, mais aussi bien *consecratio*. Comparer l'emploi de ἀποφαίνειν.

consécration des oblats à toute l'auguste prière : prologue, récit, épilogue.

On a voulu voir davantage dans ce texte, car on a voulu y trouver une attestation de l'épiclèse au saint Esprit : « Les paroles de l'invocation (τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα) pour la consécration du pain de l'eucharistie et du calice de l'eulogie, quel est celui des saints qui nous les a laissées par écrit? » Je ne crois pas, plus exactement je ne crois plus, que le mot ἐπίκλησις désigne l'épiclèse au saint Esprit, parce que le contexte montre que Basile désignait par le mot ἐκίκλησις toute l'anaphore, particulièrement ce qui, dans l'anaphore, n'était pris ni à l'Évangile, ni à saint Paul.

Saint Grégoire de Nazianze parle le même langage eucharistique que saint Basile. « Avec une parfaite pureté de cœur et sans ombre de doute, mange le corps, bois le sang, si tu désires la vie; ne refuse pas ta créance aux paroles [du Christ] sur [sa] chair, ne te scandalise pas de celles [qui concernent] sa passion [1]. » Julien l'Apostat a poussé l'apostasie jusqu'à vouloir purifier ses mains d'avoir touché au « sacrifice non sanglant, par lequel nous communions au Christ, à sa passion, à sa divinité [2] ». Grégoire écrit à Amphiloque : « Ne refuse pas de prier et d'intercéder (πρεσβεύειν) pour nous, quand, par la parole, tu attires le Verbe, quand d'une section non sanglante tu partages le corps et le sang du Seigneur, avec la voix pour glaive [3] ».

1. Greg. Naz. *Orat.* XLV, 19.
2. *Orat.* IV, 52.
3. *Epistul.* CLXXI : ὦ θεοσεβέστατε, μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν· φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος. Nestorius se sert d'une image pareille dans un sermon qui lui est

Notez surtout l'expression : « Par la parole tu attires le Verbe » (ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον). Si l'épiclèse telle que la pratique Grégoire de Nazianze s'adresse au Verbe, nous aurions là un bien curieux point de contact entre les Cappadociens et saint Athanase.

Autre trait archaïque : Grégoire de Nazianze, qui est le réaliste très ferme que l'on vient de dire, se sert encore du mot antitype. Dans l'oraison funèbre de sa sœur Gorgonie, il raconte que malade elle se traîna jusqu'à l'autel, invoquant celui qui est honoré sur cet autel, appuyant hardiment sa tête à l'autel, pleurant d'abondantes larmes : « Puis ce que sa main avait reçu des antitypes du corps précieux et du sang, elle le mêle à ses larmes, et, ô prodige! elle s'en va consciente de sa guérison[1]! » Grégoire de Nazianze emploie même, comme synonyme d'antitype, le mot τύπος : le pain et le vin que l'évêque consacre sont les types ou symboles du salut[2].

* * *

Le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse n'est pas une catéchèse réelle; il est écrit pour les catéchistes plus que pour les catéchumènes; c'est

attribué sans conteste. Pseudo-Chrysostom. *Homil. in illud Intuearmini P. G.* LXIV, 489 : σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος. F. Loofs, *Nestoriana* (Halle 1905), p. 241.

1. *Orat.* VIII, 18 : καὶ εἴ πού τι τῶν ἀντιτύπων τοῦ τιμίου σώματος ἢ τοῦ αἵματος ἡ χεὶρ ἐθησαύρισεν... Le mot antitype se retrouve dans *Orat.* II, 95 : τὴν θυσίαν) τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον. L'eucharistie est ici l'antitype du sacrifice de la croix.

2. *Orat.* XVII, 12.

une petite *Somme*. Après avoir exposé la doctrine sur la Trinité, la création, l'origine du mal, l'incarnation, la rédemption, Grégoire en vient au baptême et à l'eucharistie comme à la suite de l'incarnation. Le *Discours* a pu être écrit en 383, ou peu après[1]. Nous allons rapporter la théorie eucharistique de Grégoire.

L'homme étant double, écrit Grégoire, car il est formé du mélange d'une âme et du corps[2], le salut est aussi bien pour l'âme que pour le corps. L'âme se mêle à l'auteur de son salut, par la foi. Mais le corps a une autre façon de s'unir à son Sauveur et de se mêler à lui. Quiconque, en effet, a absorbé un poison mortel peut éteindre l'effet du poison en absorbant un contre-poison qui se répandra par les entrailles dans tout le corps, et le sauvera. Ainsi notre humanité, mortellement empoisonnée, a besoin d'un antidote salutaire qui lui assure la vie[3].

Quel sera cet antidote? « Rien d'autre que le corps qui s'est montré plus fort que la mort et qui a été l'initiateur de notre vie. » De même qu'une portion de levain, comme dit saint Paul, fait lever tout le pétrin, ainsi le corps du Christ, en « venant dans le nôtre, le transforme totalement en lui[4] ». — Cette absorption d'un corps par l'autre ne peut se produire

1. J. A. Srawley, *The catechetical oration of Gregory of Nyssa* Cambridge 1903; L. Méridier, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique* (Paris 1908).

2. *Catech.* xxxvii, 1 (édit. Méridier, p. 172 et suiv.). Nous citerons la traduction française de M. Méridier, en la retouchant par endroits.

3. *Id.* 2.

4. *Id.* 3 : οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐλείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῖν κατήρξατο. — τὸ ἀθανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν.

que par l'assimilation, qui s'opère dans les entrailles, du manger et du boire. Notre corps recevra donc par la voie naturelle la vivifiante puissance. Or, le corps en qui s'est incarné Dieu, est le seul qui ait reçu cette grâce de vivification. Il n'est pas possible à notre corps de devenir immortel, s'il n'a pas acquis l'incorruptibilité en communiant à l'immortel[1].

L'eucharistie, on le voit, est rattachée par Grégoire à l'incarnation : elle est la vivification physique de notre corps par le corps du Sauveur. Grégoire doit à saint Athanase cette conception de la rédemption, où le problème du salut se ramène à l'idée d'immortalité[2]. L'incarnation restitue l'immortalité que le péché nous a fait perdre, et cette restitution s'opère dans la communion eucharistique. N'y a-t-il pas quelque outrance dans cette systématisation rigoureuse? La rédemption n'est-elle donc participée au chrétien que par l'eucharistie, et le baptême n'est-il qu'une purification préalable à la communion[3]? L'immorta-

1. *Ibid.* 4 : μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθανασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γενόμενον. Apollinaire a exprimé une pensée pareille. Lietzmann, *Apollinaris von L.* Tubingen 1904, p. 235. Autant Chrysostome, en 392 à Antioche. *In I Cor. homil.* XXIV (61-201).

2. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption* (Paris 1905), p. 155. — Cf. saint Hilaire, *De Trinit.* VIII, 13 : « Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? » Le *De Trinit.* d'Hilaire date de 356-359, et a été composé en Asie Mineure. Il exprime là l'analogie de l'incarnation et de l'eucharistie, qui sera poussée plus loin au temps de Nestorius.

3. Ces contradictions seront plus sensibles à qui aura lu le chapitre xxxv et ce qui concerne le baptême, lequel est condition *sine qua non* de la resurrection, bien que naturellement l'ἀποκατάστασις finale nous promette aussi l'état glorieux et bienheureux. Voyez notamment xxxv, 13.

lité de l'âme et aussi bien la résurrection de la chair sont-elles réservées au chrétien qui aura communié, à l'exclusion des catéchumènes et des infidèles? L'eucharistie est-elle nécessaire au salut de nécessité de moyen?

Saint Grégoire poursuit : — Il convient donc d'examiner comment ce corps unique (τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα), celui du Christ, en se partageant indéfiniment sur toute la surface de la terre entre tant de milliers de fidèles, peut se donner tout entier à chacun dans la parcelle reçue, et se conserver lui-même entier. — On ne saurait poser en termes plus précis le double problème 1° de l'identité du corps historique et du corps eucharistique du Christ, et 2° celui de la multiplication indéfinie du corps historique dans l'eucharistie, ce corps — τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα — demeurant en soi immuable, impassible[1]. Poser la seconde question suppose que la première est résolue dans le sens de l'affirmative : observation très importante puisqu'elle va à distinguer une assertion de foi indiscutée, l'identité du corps eucharistique et du corps historique, et une théorie présentée comme une hypothèse, la théorie par laquelle Grégoire va essayer d'expliquer cette identité.

Grégoire, en effet, dans une longue considération physiologique dont il emprunte les éléments à Aristote[2], s'applique à montrer que le corps humain per-

1. *Ibid.* 4 : σκοπήσαι προσήκει πῶς ἐγένετο δυνατὸν τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα ταῖς τοιαύταις τῶν πιστῶν μυρίασι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εἰς ἀεὶ καταμεριζόμενον ὅλον ἑκάστου διὰ τοῦ μέρους γίνεσθαι καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον.

2. Srawley, p. 165, renvoie aux théories d'Aristote sur la nutrition et le développement de l'organisme : *De anima*, II, 4; *De gen. et corr.* I, 5; *De part. animal.* II, 3.

sévère dans l'être grâce à un incessant renouvellement de cet être par la nutrition, qui convertit le pain et le vin respectivement en chair et en sang. Le pain et le vin, ces στοιχεῖα, une fois passés en moi deviennent sang et corps, en vertu de la mutation par quoi l'aliment passe dans la forme ou εἶδος du corps [1]. Notez l'introduction dans le vocabulaire théologique de la distinction aristotélicienne de la matière et de la forme [2].

Il reste à appliquer à l'eucharistie par voie d'analogie le processus physiologique qui vient d'être décrit. Cette application est présentée par Grégoire comme une pure hypothèse, comme une vraisemblance :

On recherchait, en effet, comment le saint corps du Christ (τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα τοῦ Χριστοῦ) *peut vivifier entièrement la nature des hommes qui possèdent la foi, en se partageant entre tous sans se partager lui-même* (πρὸς πάντας μεριζόμενον καὶ αὐτὸ οὐ μεριζόμενον). *Peut-être touchons-nous à l'explication vraisemblable du fait. — Admettons en effet les points suivants : tout corps tire sa substance* (ὑπόστασις) *de la nourriture, aliment et boisson... D'autre part, le Verbe de Dieu, à la fois Dieu et Verbe, s'est mélangé à la nature humaine* (τῇ ἀνθρωπίνῃ συνανεκράθη φύσει), *et une fois* [incarné] *dans notre corps, sans imaginer pour la nature une nouvelle manière d'être, a fourni à ce corps le moyen de subsister par les procédés habituels et appropriés : il main-*

1. *Ibid.* 7 : οὐκοῦν ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων δυνάμει πρὸς τὸν ἄγκον τοῦ ἡμετέρου σώματος βλέπει. ἐν ἐμοὶ γὰρ ἐκεῖνα γενόμενα αἷμα καὶ σῶμα γίνεται, καταλλήλως διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως πρὸς τὸ τοῦ σώματος εἶδος τῆς τροφῆς μεθισταμένης.

2. Srawley, p. 146, qui signale les mêmes expressions dans un autre texte de Grégoire, *De hom. opif.* 27.

tenait sa substance (ὑπόστασιν) *à l'aide d'aliment et de boisson, et cet aliment était le pain.*

[9] *Dans ces conditions, de même que pour nous, quand on voit le pain, on voit en un sens le corps humain* (ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον βλέπει), *puisque le pain pénétrant dans le corps devient le corps lui-même, de même ici le corps qui était le réceptacle de Dieu, puisqu'il se nourrissait de pain, était en un sens identique au pain, la nourriture se transformant, comme on l'a dit, pour prendre la nature du corps* (πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης). *On a reconnu en effet à cette chair* [du Christ] *la condition commune à tous les corps : ce corps lui aussi se maintenait à l'aide du pain. Mais ce corps par le fait qu'il était l'habitacle du Dieu-Verbe avait été élevé* (μετεποιήθη) *à la dignité divine. Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain sanctifié par la parole de Dieu se transforme en corps du Dieu-Verbe* (καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν).

[10] *Et en effet ce corps était du pain en puissance, et il a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair*[1]. *Le changement qui a élevé à la puissance*

1. Voici le texte : Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν. ἡγιάσθη δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ Λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί. οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέσθη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται. ἐκεῖ τε γὰρ ἡ τοῦ Λόγου χάρις ἅγιον ἐποίει τὸ σῶμα ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύστασις ἦν, καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸς ἄρτος ἦν, ἐντεῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, « ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως · οὐ διὰ βρώσεως προιὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ Λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου ὅτι « Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου ». Grégoire joue ici un peu subtilement sur le mot λόγος. Srawley, p. 149 : « In τῷ λογῳ τ. θ. here, as also in διὰ λόγου θεοῦ in the quotation from St. Paul, G. intends his readers to see a reference to the personal Word, to which he also refers below in the words διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος ». Je ne voudrais pas l'affirmer.

divine le pain transformé (μεταποιηθείς) *dans ce corps, amène donc ici encore un résultat pareil. Dans le premier cas, en effet, la grâce du Verbe sanctifiait* (ἅγιον ἐποίει) *le corps qui tirait du pain sa substance* (σύστασις), *et qui en un sens était lui-même du pain; ici, le pain, comme dit l'apôtre* [*I Tim.* IV, 5], *est sanctifié* (ἁγιάζεται) *par la parole de Dieu et l'invocation: mais ce n'est pas par la voie de l'aliment qu'il arrive à être le corps du Verbe, il se transforme aussitôt en son corps par la parole, ainsi qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps.*

Mais toute chair a besoin aussi de l'élément humide pour subsister. Une fois en nous, cet aliment humide se change en sang par notre faculté d'assimilation (διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως), surtout si, par son mélange avec le vin, il acquiert le pouvoir de se transformer (μεταποίησιν) en chaleur[1].

[12] *Or, la chair* [qui a été le] *réceptacle de Dieu a accepté aussi cet élément* [humide] *pour subsister* (εἰς σύστασιν), *et le Dieu qui se manifestait s'est mêlangé* (κατέμιξεν ἑαυτόν) *à la nature périssable afin de déifier l'humanité en lui participant la divinité* (τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ). *Voilà pourquoi à tous ceux qui croient, suivant l'économie de la grâce, il se distribue comme une semence au moyen de cette chair, qui tirait sa subsistance du vin et du pain; il se mêle* (κατακιρνάμενος) *aux corps des croyants, pour que, par cette union à l'immortel, l'homme arrive à participer à l'incorruptibilité. Voilà ce qu'il donne en transformant en cela par la vertu de l'eulogie la nature des apparences*[2].

1. *Ibid.* 11. Sur le rôle de l'humide, τὸ ὑγρόν, dans la nutrition, Srawley, p. 151, renvoie à Aristote, *De gen. an.* III, 2.

2. *Ibid.* 12 : ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν. Le πρὸς ἐκεῖνο se rapporte au πρὸς τὸ ἀθάνατον de la phrase précédente, le corps immor-

Il ne faut pas se lasser de relever que le premier mérite de cette théorie de saint Grégoire de Nysse est d'affirmer et de supposer constamment la présence dans l'eucharistie du corps et du sang du Christ, du corps historique et immortel du Christ, du corps qui en sa vie mortelle se nourrissait de pain et de vin, du corps qui dans l'eucharistie en se donnant à nous s'ensemence dans notre chair mortelle et nous participe ainsi l'immortalité. Il n'y a qu'un corps du Christ, τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα τοῦ Χριστοῦ, et ce corps est donné aux fidèles dans la communion, il est partagé entre tous sans s'amoindrir.

Le second mérite de cette théorie est d'éclairer l'opération par laquelle le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ. Le pain est sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation : ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, mots empruntés aux Pastorales, où il n'est pas question du Verbe en tant que tel. Grégoire a donc voulu dire, comme saint Basile, que le pain est consacré par l'anaphore eucharistique, ou, comme il dit plus loin, par la vertu de l'eulogie[1]. — Cette eulogie ou prière consécratoire a pour effet de convertir le pain et le vin au corps et au sang du Christ. Grégoire use de formules très remarquables : ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν, ἄρτος πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος. Le mot μετα-

tel du Christ. Par φαινόμενα, Grégoire désigne le pain et le vin. Rapprocher XXXIII, 3 : ἡ θεία δύναμις πρὸς ἀνθρώπου φύσιν μεταποιεῖ τὸ φαινόμενον : la puissance divine transforme en nature humaine ce que nous voyons, la semence humide dont naît l'homme.

1. Cf. *Catech.* XXXIII, 1, où Grégoire trouve pareillement dans le baptême comme cause du « mystère de la régénération », une εὐχὴ πρὸς θεόν et une χάριτος ἐπουρανίας ἐπίκλησις, une εὐχή et une δυνάμεως θείας ἐπίκλησις ἐπὶ τοῦ ὕδατος γινομένη.

ποίησις est synonyme de μεταβολή, et cette conversion a pour sujet le pain et le vin[1].

Cette théorie a un troisième mérite, et sans doute la terminologie aristotélicienne de Grégoire n'y a pas nui : elle donne de la conversion une formule d'une précision définitive, quand elle énonce que la parole consécratoire convertit au corps et au sang la nature des apparences, μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν. Pour nous, la nature désigne le contraire du phénomène, autant dire la substance, et le phénomène désigne le pain et le vin. Mais Grégoire énonce cela en passant, comme une donnée qui va de soi, et il préfère s'arrêter à une vue au delà et moins heureuse.

Voici, en effet, qui est bien obscur. Le Verbe de Dieu, à la fois Dieu et Verbe, s'est mêlé à la nature humaine, a « campé » dans un corps semblable aux nôtres : Grégoire appelle l'humanité du Sauveur un θεοδόχον σῶμα, un récipient de Dieu. Nous sommes en présence d'une imperfection bien connue de la christologie des Cappadociens. Pour Grégoire de Nysse, comme pour Grégoire de Nazianze, l'incarnation est une κρᾶσις, une ἀνάκρασις, du Verbe et de la nature humaine. Grégoire de Nysse va-t-il assimiler l'eucharistie à l'incarnation? Le corps du Christ a été transformé (μετεποιήθη), élevé à la dignité divine, par

1. Le mot μεταποίησις reparaît dans XL, 1 et 2, où il désigne la transformation que le baptême opère dans le baptisé. Il est synonyme de μεταβολή, XL, 2 et 4, dans la même application. Le mot μεταποιεῖν reparaît dans XXXIII, 3, où nous l'avons vu signifier la transformation physique du sperme en embryon, et dans XL, 1, 2, 3, 4, où il a le même sens que μεταποίησις. Sur les divers sens du mot, voyez PUSEY, p. 162, et SRAWLEY, p. 143. Ce dernier souligne l'imprécision du mot en soi, dans la langue de Grégoire : « The context alone must decide its force in each case. »

le fait que le Verbe l'habitait : il a été sanctifié (ἡγιάσθη) par la présence du Verbe. Allons-nous voir Grégoire de Nysse ouvrir la voie à l'analogie diphysite que la christologie antiochienne du v^e^ siècle instituera ? Je ne le pense pas.

Le corps eucharistique, en effet, est pour Grégoire de Nysse le corps historique, il n'est pas du pain auquel serait mêlé le Verbe. M. Loofs voudrait que le Verbe assume le pain [1]. La pensée de Grégoire est beaucoup plus subtile. Le Christ en sa vie mortelle se nourrissait de pain ; donc du pain devenait son corps selon la loi de la nutrition, ce corps étant lui-même élevé par l'incarnation à la dignité divine. Dans l'eucharistie, du pain devient corps du Christ, non plus par l'effet de la loi de la nutrition, mais par l'effet de la parole du Christ. Il entre en jeu une ἀλλοιωτικὴ δύναμις qui n'est pas physiologique, mais miraculeuse : il se produit une μεταποίησις immédiate (εὐθύς) du pain et du vin, par laquelle le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ autrement que par le processus de la digestion (οὐ διὰ βρώσεως), par la δύναμις de la parole prononcée.

Ainsi le pain et le vin deviennent réellement corps du Christ, non pas que le corps eucharistique soit pour le Verbe un corps nouveau qui ne serait pas le corps historique, comme si le Verbe se donnait un corps en vue de l'eucharistie après s'en être donné un en vue de l'incarnation. J'ai compris jadis ainsi la pensée de saint Grégoire de Nysse [2], mais cette

1. *Leitfaden*, p. 328.

2. *L'eucharistie*[3], p. 256-257. Voyez deux pages très judicieuses de Dom Touttée, p. 274-276 (*P. G.* XXXIII), dans sa dissertation III sur saint Cyrille de Jérusalem.

interprétation ne me paraît plus exacte. La pensée de Grégoire, répétons-le, est plus subtile. Le corps du Christ par l'eucharistie a agrégé à son ὑπόστασις ou substance le pain et le vin. Avant la consécration, ce pain et ce vin étaient corps et sang en puissance : après la consécration, ils appartiennent en acte à la substance du corps et du sang du Christ [1].

1. Sur le point de savoir si Grégoire de Nysse a professé, non pas la transsubstantiation, mais la transformation substantielle, qui est la théorie de Durand et de quelques cartésiens, voyez HARNACK, *Dogmengeschichte* 3, t. II, p. 434. SRAWLEY, p. 150. M. TIXERONT, t. II, p. 183. — LEBRETON, art. « Eucharistie », p. 1575, du *Dict. apolog.* : « Il semble peu équitable d'identifier la doctrine de saint Grégoire et celle de Durand : la comparaison de la nutrition n'a pas au IVe siècle la portée qu'elle aura au XIVe siècle; chez Durand, elle marque une réaction consciente contre une doctrine déjà clairement établie; chez saint Grégoire, elle est un essai d'interprétation d'un mystère encore très imparfaitement exploré. »

§ 5. — SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

La subtile théorie de Grégoire de Nysse ne fut ni combattue, ni suivie. Il n'y avait pas de « question eucharistique ». La liturgie était, au sujet de l'eucharistie, la grande leçon qu'on écoutait et qu'on commentait. Saint Jean Chrysostome, qui n'a fait que redire et commenter cette leçon-là, s'est trouvé avoir sur la piété grecque la plus durable influence : point de spéculation, rien d'Aristote, mais un pathétique puisé directement au mystère de la présence réelle. M. Loofs n'a pas de termes assez vifs pour qualifier ce qu'il appelle un retour à la théologie d'Irénée : Chrysostome, dit-il, parle de la présence du corps et du sang réels du Christ d'une manière si effroyablement massive, si grossièrement charnelle, parfois même si matérielle et dénuée de tact; il parle si distinctement d'une conversion produite par les paroles de la consécration; qu'on ne peut être surpris d'être presque unanimement d'accord pour dire que Chrysostome a admis une réelle manducation du corps et du sang réels du Christ[1]. » Le catholicisme a ici encore partie gagnée.

Il ne sera donc pas utile de rapporter ici tous les

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 55. Même sentiment chez Harnack, t. II, p. 435, qui parle de réalisme « crasse ». Kattenbusch, art. « Sakrament », p. 354 (de la *Realencykl.* de Hauck), insinue que « la rhétorique débordante d'un Chrysostome fait paraître sa pensée plus réaliste qu'il ne la pensait ».

textes de Chrysostome qui concernent l'eucharistie [1] ; notre dessein est seulement d'analyser et de caractériser dans ses traits essentiels la doctrine eucharistique du grand orateur.

*
* *

Origène divisait la réalité en deux catégories, le monde sensible et le monde intelligible : cette distinction, qui se retrouve chez Grégoire de Nysse [2], est conservée par Chrysostome. Il s'exprime ainsi, commentant les paroles de l'institution dans saint Mathieu, dans une homélie prêchée à Antioche (*a.* 390) :

Rendons-nous à Dieu, en tout, et ne lui opposons aucune difficulté, quand même son affirmation paraîtrait contraire à nos raisonnements et à nos sens : que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les [saints] *mystères, n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes à l'esprit les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible... Puis donc que le discours porte : « Ceci est mon corps », rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence* (πειθώμεθα καὶ πιστεύωμεν καὶ νοητοῖς αὐτὸ βλέπωμεν ὀφθαλμοῖς). *Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible* (οὐδὲν αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστός, ἀλλ' ἐν αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά).

1. Ç'a été fait, sans beaucoup de critique, par A. Naegle, *Die Eucharistielehre des heil. Joh. Chrysostomus des Doctor Eucharistiae* (Strasbourg 1900).

2. Voyez *Catech.* VI, 2. Tout le chapitre est à lire. Grégoire revient ailleurs encore à la même distinction. Cf. Meridier, p. LXIV-LXV.

Ainsi encore dans le baptême : l'eau est donnée en une forme sensible, intelligible seulement est ce qui s'accomplit, la naissance et le renouvellement. Si tu étais incorporel, les dons incorporels te seraient faits dans leur simplicité, mais, l'âme étant unie à un corps, Dieu te donne l'intelligible dans le sensible [1].

Cette déclaration de Chrysostome donne la clé de tous les textes où il semble présenter le corps eucharistique du Christ comme quelque chose de sensible, comme un αἰσθητὸν πρᾶγμα, alors que ce corps ne peut pas cesser d'être pour lui un intelligible, νοητόν. Que l'on compare au texte que nous venons de citer, celui-ci qui est pris au commentaire sur la première aux Corinthiens, suite d'homélies prononcées à Antioche (*a.* 392) :

En disant : « *Le calice n'est-il pas la communication du sang du Christ?* » *l'apôtre a voulu dire : Ce qui est dans le calice est cela même qui a coulé du côté* [transpercé du Christ], *et à cela nous participons...* [Et le Christ lui-même semble nous dire :] *Si tu veux du sang, laisse là l'autel des idoles* [ruisselant] *du meurtre des animaux, et empourpre mon autel de mon propre sang. Quoi de plus horrible? Quoi de plus aimable?*

... *Pourquoi ajouter :* « [Le pain] *que nous rompons* »? *Nous voyons faire cette fraction dans l'eucharistie, tandis que sur la croix rien* [de pareil], *au contraire, car il est écrit :* « *Vous ne lui briserez pas un os* ». *Mais ce que* le Christ] *n'a pas souffert sur la croix, il le souffre pour*

1. *In Mat. homil.* LXXXII, 4. — M. Naegle, p. 82 (on appréciera sa méthode sur ce spécimen), voit dans ce passage la distinction de la substance et des accidents!

toi dans l'oblation, et il consent à être rompu pour rassasier tous [les fidèles].

... *Quand le corps* [du Christ] *t'est présenté, dis-toi à toi-même : C'est grâce à ce corps que je ne suis plus terre et cendre, que je ne suis plus enchaîné, mais libre... C'est ce corps qui, percé de clous et battu de verges, n'a pas été la proie de la mort... C'est de ce corps ensanglanté, percé par la lance, qu'ont jailli les sources salutaires du sang et de l'eau pour toute la terre... Et ce corps, il nous l'a donné à tenir* [dans nos mains], *à manger : geste d'amour infini. Car ceux que nous aimons passionnément, nous les mordons encore et encore. Et c'est pourquoi Job, pour exprimer l'amour qu'avaient pour lui ses amis, rapporte qu'ils disaient : « Qui nous donnera de ses chairs pour nous rassasier? » Ainsi le Christ nous a donné sa chair pour nous en rassasier, par amour.*

... *Ce corps, les Mages l'ont adoré dans la crèche*[1]... *Imitons ces barbares, nous qui sommes citoyens des cieux... Toi, tu ne le vois pas dans la crèche, mais sur l'autel : tu ne vois pas une femme le tenir, mais un prêtre debout auprès et l'Esprit avec son abondance planant au-dessus. Tu ne vois pas ce corps simplement, comme jadis les Mages, mais tu sais sa vertu et toute l'économie* [de l'incarnation], *et tu n'ignores rien de ce qui a été accompli par lui, puisque tu as été initié à tout avec soin*[2].

La communion a pour fin d'unir le fidèle au Christ, de le nourrir du Christ. Sur cet article de la foi eucharistique, la piété de Chrysostome est plus abondante que sur aucun autre, et plus hardie.

1. Cette belle comparaison de la crèche et de l'autel est une comparaison à laquelle Chrysostome est souvent revenu, et qui dit bien la nature du culte qu'il veut qu'on rende à l'eucharistie. *In Mat. homil.* VII, 3. Elle est devenue un lieu commun de l'éloquence grecque (Proclus de CP., Théodote d'Ancyre, etc.).

2. *In I Cor. homil.* XXIV, 2-3. — NAEGLE, p. 78, fait état d'un passage d'une homélie *Quod non indigne accedendum sit ad divina*

Il est nécessaire de connaître le prodige des [saints] *mystères, ce qu'il est, pourquoi il a été donné, et quelle est l'utilité de la chose* (ὠφέλεια τοῦ πράγματος) : *nous devenons corps unique, et membres de sa chair et de ses os. Que les initiés suivent bien mes paroles. — Donc, afin que nous ne devenions pas cela dans l'ordre de la charité* (κατὰ τὴν ἀγάπην), *mais en fait* (ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) ; *afin que nous soyons mêlés à cette chair* (εἰς ἐκείνην ἀνακερασθῶμεν τὴν σάρκα); — *car cela est procuré par l'aliment qu'il a donné pour nous montrer* (δεῖξαι) *l'amour qu'il avait à notre endroit : — à cette fin, il se mêle à nous* (ἀνέμιξεν ἑαυτὸν ἡμῖν), *il dissout son corps en nous* (ἀνέψυξε τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς), *pour que nous soyons un, comme l'est un corps uni à la tête. Ainsi se montrent les amours passionnées*[1].

On a fait, parmi les protestants, un reproche à Chrysostome de ce lyrisme : mais le reproche est à retourner contre ceux qui ne comprennent pas ce lyrisme. Sous un vocabulaire plus pauvre, ce même lyrisme est impliqué dans le langage de quiconque, avant Chrysostome, a parlé de l'union au Christ procurée au fidèle par l'eucharistie. Bossuet, un jour, dans ses *Méditations sur l'Évangile*, le retrouvera et le dépassera.

Il est à peine besoin de noter que le langage de Chrysostome suppose l'identité du corps historique, du corps glorieux, et du corps eucharistique. « Nous tous qui participons au corps [eucharistique], nous tous qui goûtons à ce sang, réfléchissez que [nous participons à un corps] qui ne diffère et ne se dis

mysteria qui figure dans les *Eclogae*, *P. G.* LXIII, 895-900. Cette homélie est pleine d'indications liturgiques précieuses. Elle n'est toutefois qu'un centon sans date fait de pièces rapportées.

1. *In Ioa. homil.* XLVI, 2-3. Mêmes expressions dans *In Mat. homil.* LXXXII, 5.

tingue en rien du corps qui est assis en haut et adoré par les anges[1] ». Et ailleurs : « Comment vous excuser, comment vous pardonner, quand [le Christ] lui-même descend [du ciel] à cause de vous, tandis que vous ne [sortez pas] de votre maison pour venir vers lui? Les Mages, des barbares, des étrangers, accourent de la Perse pour le voir couché dans sa crèche, mais toi, chrétien, une petite distance te retient de jouir de cette bienheureuse vue[2]? »

Cette identité est si certaine que le langage de Chrysostome excède dans l'expression : « Le Christ, écrit-il, ne s'est pas seulement donné à voir à qui le désire, mais encore il a donné sa chair à toucher, à manger, à broyer sous la dent, à étreindre, pour rassasier tout désir[3]. » De même : « Je t'ai dit : Mange-moi, bois-moi... A nouveau je descends [sur terre], je n'ai pas assez de me mêler à toi, je t'étreins, je me donne à dévorer, je me dissous peu à peu, pour consommer le mélange, la mixtion, l'union[4] ». Mais pourquoi prendrions-nous ces images à la lettre, quand Chrysostome a une fois affirmé que le corps eucharistique appartient au monde de l'intelligible et non du sensible?

N'insistons donc pas et demandons-nous comment Chrysostome a conçu que le pain et vin devenaient corps et sang du Christ. Le texte suivant est le plus

1. *In Eph. homil.* III (*P. G.* LXII), p. 27.
2. *De Philog.* VI (*P. G.* XLVIII), p. 754.
3. *In Ioa. homil.* XLVI, 3.
4. *In I Tim. homil.* XV, 4 : ... συμπλέκομαι, τρώγομαι, λεπτύνομαι κατὰ μικρόν, ἵνα πολλὴ ἡ ἀνάκρασις γένηται καὶ ἡ μῖξις καὶ ἡ ἕνωσις. Rapprocher *In Ioa. homil.* XLVII, 1 : ... μὴ νομίζειν αἴνιγμα εἶναι τὸ εἰρημένον καὶ παραβολήν, ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα.

formel qu'on puisse citer de Chrysostome. Le moment est venu, dit-il aux fidèles, de vous approcher de cette table redoutable :

Le Christ est présent : le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène], *a dressé pour vous celle-ci, car ce n'est pas un homme qui fait que les oblats deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. L'évêque* [ἱερεύς] *est là qui le représente et prononce les paroles que vous savez : mais c'est la puissance et la grâce de Dieu* [qui opère]. « *Ceci est mon corps* », *dit-il. Cette parole transforme les oblats. Et comme la parole « Croissez, et multipliez-vous, et remplissez la terre », n'a été dite qu'une fois, et cependant à perpétuité donne à notre nature la faculté d'engendrer, ainsi cette parole n'a été dite qu'une fois* [à la cène], *et sur chaque table dans les églises depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait*[1].

1. *In prodit. Iudae hom.* I, 6 : οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός. σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεύς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα, ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστι. ὁ Χριστός « Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα », φησί. τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Même pensée dans *In Mat. homil.* LXXXII, 5 : οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνης δυνάμεως ἔργα τὰ προκείμενα. ὁ τότε ταῦτα ποιήσας ἐν ἐκείνῳ τῷ δείπνῳ, οὗτος καὶ νῦν αὐτὰ ἐργάζεται. ἡμεῖς ὑπηρετῶν τάξιν ἐπέχομεν, ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός. Cf. Brightman, p. 479. — Prsey, p. 211-219, a dressé la statistique des emplois du verbe μεταρρυθμίζειν chez Chrysostome. Ce mot n'est appliqué à l'eucharistie que dans le passage de l'homélie *In prodit. Iudae* que l'on vient de lire. Le mot μεταρρυθμίζειν, comme aussi bien les synonymes que Chrysostome lui donne ailleurs, μεταπλάττειν, μεταβάλλειν, μετασχηματίζειν, implique au physique un changement dans la constitution de l'être en qui s'opère cette μεταρρύθμισις. Le pouvoir de μεταρρυθμίζειν appartient à Dieu au même titre que le pouvoir de créer : Dieu est ὁ πάντα ποιῶν καὶ μετασκευάζων καὶ μεταρρυθμίζων, *In Gen. hom.* II, 2. Rapprochez *In psalm.* CXLVII, 1 : οὐκ οὐσας παράγει τὰς οὐσίας, καὶ γενομένας μετατίθησι, καὶ πρὸς ὃ βούλεται μεταρρυθμίζει. Chrysos-

La conversion est exprimée par le verbe μεταρρυθμίζειν, par le verbe μετασκευάζειν. Chrysostome de plus précise un point, savoir que la conversion ou sanctification des oblats est produite par la parole même du Christ prononcée par l'évêque : Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. L'homélie à laquelle ce texte est emprunté, *In proditionem Iudae,* a été prononcée à Antioche, peut-être en 395 : l'authenticité n'en est nullement suspecte[1].

Chrysostome ailleurs fait intervenir l'Esprit saint dans cette même opération. La coopération de l'Esprit saint à la conversion des oblats, est énoncée

tome distingue deux façons à Dieu de μεταρρυθμίζειν une créature : il peut changer sa nature, il peut changer son énergie, son activité. *Ibid.* 3 : καὶ ποτὲ μὲν αὐτὰς μεταβάλλει τὰς οὐσίας, ποτὲ δὲ μενούσας εἰς ἑτέραν μετατίθησιν ἐνέργειαν. En toute hypothèse, il entre dans la μεταρρύθμισις une puissance propre à Dieu, le créateur étant seul au-dessus des lois qu'il a données à la nature. *In Hebr. homil.* XXV. 2. Le mot μεταρρυθμίζειν peut être pris au moral, et signifie alors conversion, réconfort, sanctification. Le saint Esprit transforme ainsi le catéchumène dans le baptême : *In Act. homil.* XXIII. 3. *Quales ducend. uxores,* 2. *In illud diligentibus Deum.* 3. Le mot se retrouve chez Clément d'Alexandrie citant Démocrite : ἡ διδαχὴ μεταρρυθμίζει τὸν ἄνθρωπον *Stromat.* IV, 23, édit. Staehlin, p. 314). Le mot μετασκευάζειν est pour Chrysostome synonyme de μεταρρυθμίζειν soit au sens physique, soit au sens moral. *In Gen. homil.* XXV, 6 et XLI, 6.

1. L'importance de cette homélie de saint Jean Chrysostome comme expression de la doctrine eucharistique, est relevée par le fait que, au début du VI^e^ siècle, le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, reproduit et paraphrase de très près les expressions de saint Jean C. Des personnes dévouées à Sévère lui ont demandé de leur envoyer le corps du Seigneur consacré par lui-même : Sévère s'en excuse : « Car, dit-il, ce n'est pas l'homme qui offre le sacrifice, mais bien le Christ qui l'accomplit par les paroles prononcées par le prêtre, et change le pain en [sa] chair et le vin en [son] sang, avec la puissance, l'assistance et la grâce de son Esprit... Le Christ en personne et ses mystérieuses paroles prononcées sur le pain et la coupe de bénédiction accomplissent le sacrifice spirituel et non sanglant, et non le prêtre debout à l'autel. » E. W. Brooks. *The sixth Book of the select letters of Severus* (London 1904), t. II, p. 234-235.

par Chrysostome d'abord dans ce *De sacerdotio* qu'il composa à Antioche au temps où il n'était encore que diacre (*a.* 381). Comparant le sacrifice, où la flamme du ciel dévore l'holocauste sur la prière du prophète, au sacrifice offert par l'évêque, Chrysostome écrit :

L'évêque debout ne fait pas descendre le feu [du ciel][1], *mais le saint Esprit : il prie longuement, non pas pour que quelque flamme envoyée d'en haut consume les oblats, mais pour que la grâce, tombant sur l'oblation, embrase par elle les âmes de tous* [les fidèles][1].

L'évêque, dit-il plus loin, « appelle le saint Esprit et célèbre le redoutable sacrifice[2] ». Pareille description dans la première homélie sur la Pentecôte, prêchée à Antioche (*a.* 388) :

Les initiés savent ce que je dis. L'évêque ne touche pas les oblats avant de vous avoir souhaité à vous la paix du Seigneur, et avant que vous ne lui ayez répondu : « Et avec votre Esprit. » Par cette réponse vous vous remémorez que le [pontife] *présent n'opère rien lui-même, que les dons offerts ne sont pas le bienfait d'une nature humaine, mais que la grâce de l'Esprit présente et planant au-dessus de tout accomplit ce sacrifice mystique. Si un homme est là présent, c'est Dieu qui opère par lui. Donc ne t'attache point à la nature de ce qui se voit, mais pense à la grâce invisible*[3].

Voici des précisions de plus dans une homélie antiochienne encore (*a.* 393) :

1. *De sacerd.* III, 4.
2. *Ibid.* VI, 4 : ὅταν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ κτλ.
3. *De Pentecoste*, I, 4.

Que fais-tu, ô homme? Au moment où l'évêque se tient debout devant la table, tendant les mains vers le ciel, appelant l'Esprit saint pour qu'il vienne et touche les oblats, le recueillement est grand, le silence est grand. Au moment où l'Esprit donne la grâce, au moment où il descend, au moment où il touche les oblats, au moment où tu vois l'agneau immolé et consommé, tu introduis du trouble [dans l'assemblée][1].

On ne peut douter que Chrysostome ait attribué la conversion du pain au prononcé de la parole du Christ, et nous devons tenir fermement à sa formule : Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. On ne peut douter non plus qu'il ait cru à une intervention de l'Esprit saint dans cette conversion [2]. Comment conciliait-il ces deux thèses? Dans l'état actuel de la documentation, on ne peut signaler que l'ambiguïté du cas [3].

Saint Jean Chrysostome, qui a affirmé la présence réelle du corps historique en termes si éclatants; qui a énoncé la conversion par la parole du Christ en une formule si nette; qui, ailleurs, s'exprime avec non moins de netteté sur l'effet de l'eucharistie [4], à

1. *Hom. de coemet. et de cruce*, 3 : τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; ὅταν ἑστήκῃ πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεύς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανόν, καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή. ὅταν διδῷ τὴν χάριν τὸ πνεῦμα, ὅταν κατελθῃ, ὅταν ἅψηται τῶν προκειμένων κτλ. *In Ioa. homil.* XLV, 2 : ὁ ἄρτος διὰ τὸ ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεῦμα ἄρτος οὐράνιος γίνεται.

2. Bishop, *ap.* Connolly, p. 143.

3. Dans la *Revue d'hist. eccl.* 1911, p. 34-72, « Les paroles de la consécration et leur valeur traditionnelle », Dom P. de Puniet fait valoir la force du témoignage de saint Jean Chrysostome (*De proditione Iudae*) en faveur de la thèse romaine sur la « forme » de l'eucharistie, et il le commente avec beaucoup d'érudition. Je m'étonne qu'il n'ait pas été frappé de l'ambiguïté de la doctrine de saint Jean Chrysostome.

4. *In I Cor. homil.* XXIV, 2; *In Ioa. homil.* XLVII, 1.

savoir l'union du fidèle au Christ, et, pour le fidèle, la réception comme d'un levain de vie glorieuse, en même temps qu'une grâce actuelle de force et de pureté ; qui, enfin, s'exprime en termes aussi excellents sur l'eucharistie considérée comme sacrifice[1], saint Jean Chrysostome mérite par là d'être traité de *Doctor eucharistiae*. Mais sur le processus de la conversion, sur ce qu'est ce qui paraît du pain et du vin après la conversion, sur ce qu'est ce corps intelligible, le corps eucharistique, reconnaissons que la doctrine de Chrysostome est encore très inachevée.

Note sur un texte prétendu de saint Jean Chrysostome.

M. Naegle, il est vrai, cite et sollicite quelques textes, où il croit voir exprimé 1° la disparition de la substance du pain et du vin, 2° la présence du corps et du sang du Christ, à raison 3° de la seule qualité de signe sacramentel laissée aux accidents du pain et du vin[2]. Que la pensée de Chrysostome, telle qu'il l'exprime, ne fasse point échec à cette analyse, d'accord ; mais que cette analyse ait été faite par Chrysostome lui-même avec cette précision, c'est ce qui ne paraît point. Un historien ne peut pas ne pas estimer imprudente cette méthode[3].

1. Voyez le texte classique *In Heb. homil.* XVII, 3.

2. Naegle, p. 85-86. — Il n'y a pas à mettre au compte de Chrysostome la fameuse lettre apocryphe au moine Césaire. Pusey (p. 83) n'a pu produire un autre texte pour faire de Chrysostome un diphysite! Sur cette lettre (*P. G.* LII, 755-760), voyez Bardenhewer, t. III, p. 350, et mon *Eucharistie*[3], p. 314-319. Cet apocryphe a été fabriqué par un antiochien adversaire de saint Cyrille d'Alexandrie, et qui veut tirer le concile de Chalcédoine dans un sens nestorien. Voyez la dissertation du P. Lequien 1712 reproduite dans *P. G.* XCI, 315-322.

3. P. Jansen, *art. cit.* p. 1375 : « Cette analyse serait extrêmement intéressante, si elle était le fait de Chrysostome, et non une élaboration systématique des textes due au théologien qu'est Naegle...

C'est cette méthode qui a permis de trouver, grâce à un contresens, dans un texte soi-disant de Chrysostome une formule de la transsubstantiation qui pourrait être de saint Anselme. Le texte est pris à la neuvième homélie sur la pénitence [1], l'attribution de cette homélie à Chrysostome étant d'ailleurs contestée par tous les critiques [2].

Quoi qu'il en soit de l'authenticité de l'homélie, le passage qui concerne l'eucharistie est ainsi conçu :

Ne vois pas que c'est du pain, n'estime pas que c'est du vin. Car [l'aliment qui t'est donné] *ne va pas in secessum comme les autres aliments. Non, ne pense pas cela. Mais comme une cire*

Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ὁρᾷς, μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς. οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ. ἄπαγε, μὴ τοῦτο νοεῖ. ἀλλὰ ὥσπερ κηρὸς πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει [3], οὐδὲν περισσεύει [4], οὕτω καὶ ὧδε νόμιζε

Il est certain que Chrysostome enseigne un changement, une conversion des προκείμενα, mais nous tenons avec Rauschen et Batiffol qu'il n'a point précisé le mode de cette conversion. Encore moins a-t-il songé à déterminer la relation spéciale des apparences sensibles à la réalité que la foi nous laisse découvrir sous elles. »

1. *De paenit. homil.* IX, 2 (*P. G.* XLIX, 345). Le compilateur de l'homélie citée plus haut, *Quod non indigne accedendum sit*, a connu le passage que nous discutons et il le reproduit ainsi : μηδ' ὅτι ἄρτος ἐστὶν ὁρᾷς, μηδ' ὅτι οἶνος, οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ κοιναὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ ἄπαγε, μηδὲν νομίσῃς τοιοῦτον. Il n'en cite pas davantage. *P. G.* LXIII, 898.

2. Montfaucon dans son édition de Chrysostome (Paris 1718-1738), reproduit par *P. G.* XLIX, p. 276. Avant lui Du Pin cité et suivi par Tillemont, *Mémoires*, t. XI, p. 579. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 291.

3. Pusey, p. 151, note que ἀπουσία est un mot technique qui désigne la perte subie par l'or que l'on raffine dans un creuset : il renvoie à une description faite par Agatharchide de l'industrie des mines d'or. Photius, *Biblioth.* cod. 250, c. 11 : *P. G.* CIV, 33, ligne 5.

4. Le mot περισσεύει se traduit par *redundat*, *superest*. Il est pris au N. T. où il est fréquent : *Mat.* XIV, 20; *Luc.* XII, 15; *Phil.* IV, 12 et 18; *I Cor.* VIII, 8; etc.

qu'on approche du feu ne se raffine pas, ni ne laisse de résidu, [mais est consumée entièrement par le feu,] *ainsi, ici, estime que les mystères sont consumés par la substance du corps.*

συναναλίσκεσθαι τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ.

L'auteur parle des μυστήρια, c'est-à-dire du pain et du vin consacrés. Ne pense pas, dit-il, que ce soit là du pain et du vin. Non, car ces μυστήρια n'ont pas le sort des autres aliments qui finissent au fumier. Les μυστήρια se comportent comme la cire qu'on approche du feu et qui fond sans laisser de résidu : ainsi les μυστήρια sont consumés par la substance du corps du fidèle qui communie. L'idée que l'aliment eucharistique se disperse dans le corps et n'est pas entraîné par le torrent de la digestion, est une idée que notre auteur a prise à saint Cyrille de Jérusalem (*Cat. mystagog.* V, 15).

Chrysostome avait dit d'une manière analogue que, au contraire du sang de l'ancienne alliance qui purifiait le corps du dehors (τὸ σῶμα ἔξωθεν ἐκαθαίρετο), dans la nouvelle alliance la purification est pneumatique, elle entre dans l'âme, elle se mêle à la substance de l'âme : αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἀναμίγνυται τὸ αἷμα[1]. Chrysostome avait dit encore que le corps du Seigneur se dissout[2] intégralement dans l'âme du fidèle (εἰς ἐκείνην ὁλόκληρος ἀναλύεται).

M. Naegle, au contraire, veut que notre orateur 1° distingue dans le pain et dans le vin les apparences et la substance ; 2° qu'il donne au pain et au vin, avant toute consécration, le nom de μυστήρια ; 3° que la substance du corps, en laquelle sont consumés substantiellement les μυστήρια, soit la substance du corps du Christ.

1. *In Heb. homil.* XVI, 2.
2. *In Eph. homil.* III.

Cette interprétation est prise par M. Naegle au cardinal Franzelin : « *Ubi ait* [*Chrysostomus*] *mysteria consummari corporis substantia, id intelligi debere non de substantia corporis fidelium, ut plures interpretati sunt, sed de substantia corporis Christi, demonstrat contextus. Nam mysteria consummans corpus comparatur igni ceram consumenti, quae sane comparatio corpori Christi non nostro congruit*[1]. » Franzelin manifestement a commis un contresens[2], car 1° les μυστήρια ne peuvent être que le pain et le vin *après* la consécration, et 2° la comparaison de la cire au feu n'a de sens que si le corps qui consume les mystères, sans en laisser subsister de résidu, est le corps du communiant[3].

1. Franzelin, p. 94.

2. Franzelin cite le cardinal Bellarmin et le cardinal du Perron, comme auteurs de cette fâcheuse interprétation. Elle est reprise par Naegle, p. 92. — On rapprochera de notre interprétation, celle-ci de saint Jean Damascène : Σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ,... οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν μὴ γένοιτο), ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν. *De fide orthod.* IV, 13 (*P. G.* XCIV, 1152). Et celle-ci encore, d'Euthymius de Zigabene : Οὔτε δὲ φθείρονται, οὔτε εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦσιν, ἀλλ' εἰς σύστασιν ἀναλίσκονται οὐσιώδη τῶν μεταλαμβανομένων. *Comm. in Mat.* XXVI. 26 (*P. G.* CXXIX, 665).

3. L'interprétation que nous donnons là du texte prétendu de Chrysostome, et qui exposée dans *Eucharistie*, p. 265-268, nous a valu quelques contradicteurs, a été adoptée après nous par Bardenhewer, t. III, p. 360, et par Rauschen, p. 34.

§ 6. — SAINT AUGUSTIN.

La doctrine de saint Augustin sur l'eucharistie est considérée par les théologiens et par les critiques qui l'ont étudiée comme un des chapitres difficiles de l'histoire du dogme [1]. Cette doctrine a donné lieu dans la tradition postaugustinienne même à de singulières divergences d'interprétation : hier encore on ne s'entendait guère quand on voulait présenter synthétiquement la pensée d'Augustin [2]. La raison en est que nulle part Augustin ne s'est expliqué d'ensemble et didactiquement sur l'article de l'eucharistie. Aucune hérésie sacramentaire ne l'y a amené. Il a parlé toujours de l'eucharistie comme incidemment. Chaque fois qu'il en a parlé en orateur, l'allégorisme lui a joué le mauvais tour qu'il a joué à tous les allégoristes, qui est de les faire prendre pour des « symbolistes ». Plus tard, les controverses protestantes ont introduit de nouvelles causes d'obscurité. N'y a-t-il pas aussi chez Augustin des ambiguïtés,

1. Voyez P. Schanz, « Die Lehre des A. über die Eucharistie », dans la *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 79-115. E. Portalié, art. « Augustin », dans le *Dictionnaire de théol.* de Vacant, p. 2418-2426. L. Tarchier, *Le sacrement de l'eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon 1904. O. Blank, *Die Lehre des h. A. vom Sakramente der Eucharistie* (Paderborn 1907). K. Adam, *Die Eucharistielehre des h.* (Paderborn 1908). Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 414-420.

2. Cf. Adam, p. 1-4. — Il faut mentionner Pusey, p. 497-543. Harnack, *Dogmeng.* t. III, p. 143-144. Loofs, *Abendmahl*, p. 61-63 et *Leitfaden*, p. 408-410. Gore, *Dissertations*, p. 233-234.

des lacunes? Tout cela est malaisé à résoudre d'une solution simple qui s'impose. Essayons au moins d'y apporter quelque lumière.

*
* *

Les critiques récents se sont appliqués à tirer au clair la notion de sacrement formulée par Augustin. La controverse contre les Donatistes, en effet, a conduit Augustin à approfondir la question de la validité intrinsèque des sacrements, et à s'expliquer en « une série de vues qui ont amené, dans la théologie des sacrements, un progrès décisif[1] ». Un *sacramentum* est pour lui un symbole religieux[2]. Dans tout sacrement on doit distinguer le signe en lui-même et la chose qu'il signifie. Augustin écrit : « *Ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur*[3] ». Le signe n'est pas choisi arbitrairement : « *Si enim sacramenta quamdam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent*[4] ». Augustin ne craindra pas d'insister sur le symbolisme du signe; il y insistera plus que nous n'osons faire aujourd'hui, parce qu'aujourd'hui nous avons moins de goût pour l'allé-

1. Tixeront, p. 398. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire* (Paris 1907), p. 21-31. Adam, p. 134-146. Portalié, p. 2416. Kattenbusch, art. « Sakrament » de la *Realencykl.* de Hauck, p. 355-356.

2. *Contra Faust.* XIX, 11 (éd. Zycha, p. 510) : « In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio conligentur : quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas ».

3. *Sermo* CCLXXII. Cf. *De doctr. chr.* II, 1.

4. *Epistul.* XCVIII, 9 (éd. Goldbacher, II, p. 534).

gorisme, et parce que, depuis le calvinisme, le symbolisme en matière sacramentaire peut prêter à équivoque. Pour Augustin, au symbole ou *sacramentum* est lié un don surnaturel qui porte le nom soit de *virtus*, soit de *res*. Il dit : « *Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*[1] ». Il dira plus précisément en parlant de l'eucharistie : « ... *non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere*[2] ». D'où vient au symbole son efficacité, son contenu ? « *Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat ?* » Pour Augustin, qui est ici dans la droite tradition romaine, celle du pape Étienne, l'efficacité de l'eau tient à la parole prononcée : « *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua ? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*[3] ». Le sacrement est efficace indépendamment de la sainteté de qui l'administre, indépendamment de la foi de qui le reçoit[4].

La notion de *sacramentum* qui vient d'être analysée, s'applique adéquatement au baptême, et tout de même à l'eucharistie : en preuve, on peut citer le passage suivant du sermon *Ad infantes de sacramentis*, sermon pour le jour de Pâques :

Promiseram vobis qui baptizati estis sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum, quod modo etiam videtis, et cuius nocte praeterita participes facti estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid cotidie accipere debeatis.

1. *In Ioa. tract.* XXVI, 11.
2. *De civit. Dei*, XX, 25 (éd. Hoffmann. II, p. 567).
3. *In Ioa. tract.* LXXX, 3. Cf. *tract.* XV, 4. Sur la portée du mot *verbum*, Pourrat, p. 56.
4. Portalié, p. 2417.

Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi.

Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi.

Per ista voluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum.

Si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit : « Unus panis, unum corpus multi sumus »... Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separata erant : per aquam coniuncta sunt... Efficimini panis, quod est corpus Christi. Et ideo unitas quodam modo significatur[1].

Ce texte est un des plus complets qu'on relève chez saint Augustin. L'eucharistie y est désignée sous le vocable de « *mensae dominicae sacramentum* ». Les baptisés voient sur l'autel (*in altari*) le pain et le vin, qui sont les éléments dont est fait le sacrement. Une parole est prononcée et le sacrement est réalisé : l'opération par laquelle est produite cette réalisation est une sanctification. Une fois sanctifié par la parole prononcée, le pain est corps du Christ; le vin une fois sanctifié, de même, est sang du Christ : « *Panis sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi* ». La définition du sacrement se vérifie donc : un élément, une parole. Elle se précise :

1. *Sermo* CCXXVII. Rapprochez *Sermo* CCLXXII : « Hoc quod videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis; sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix, quod vobis etiam oculi vestri renuntiant. Quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi... Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. »

une parole, une sanctification. La chose invisible, la chose intelligible, est le corps du Christ et son sang.

Mais aussitôt l'allégorisme d'Augustin intervient : ce pain signifie l'unité de l'Église. Augustin dit plus fortement encore à ses auditeurs : Vous devenez le pain, qui est le corps du Christ, vous êtes ce que vous avez reçu.

*
* *

Premièrement, il faut mettre à son plan exact ce symbolisme de l'unité de l'Église qu'exprime l'eucharistie aux yeux d'Augustin. Symbolisme très ancien, puisque saint Cyprien l'a exprimé déjà et en termes qui sont presque ceux d'Augustin, ce symbolisme n'est pas une vue propre à Augustin[1]. Moins encore peut-on dire que dans ce symbolisme se résout toute sa foi eucharistique[2].

Aux yeux d'Augustin, l'eucharistie est un sacrement d'unité en deux manières. En tant qu'élément, pain et vin, autrement dit dans l'ordre du signe, l'eucharistie suggère une leçon d'unité : le pain, en effet, est fait d'une multitude de grains, et pareillement le vin ;

Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis et accipite quod estis... Fratres, recolite unde fit

1. Nous avons dit plus haut que le concile de Trente l'avait fait sien. DENZINGER, 756.

2. Cette erreur est celle de HARNACK, *Dogmengeschichte*[3], t. III, p. 144, qui veut d'Augustin ait vu dans le sacrement eucharistique « l'incorporation au corps du Christ qui est l'Église ». Contre cette interprétation, voyez SCHANZ, p. 108-112; PORTALIÉ, p. 2424; BLANK, p. 127-128.

vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se[1].

Ainsi la seule vue de la matière ou *species* dont est faite l'eucharistie, doit être au fidèle une prédication d'union à l'église, de détestation du schisme. C'est une moralité sur le pain et sur le vin. — L'eucharistie est sacrement d'unité en un sens plus profond.

Corpus Christi si vis intellegere, apostolum audi dicentem : « Vos autem estis corpus Christi et membra. » Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis, ad id quod estis « Amen » respondetis et respondendo subscribitis. Audis enim « Corpus Christi », et respondes « Amen ». Esto membrum corpus Christi ut verum sit « Amen[2] *».*

Et ailleurs :

Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non neglegunt... Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, « Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus ». O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere habet ubi vivat, unde vivat. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur[3].

1. *Sermo* CCLXXII.
2. *Ibid.*
3. *In Ioa. tract.* XXVI, 13. Voyez *Epistul.* CLXXXV, 50 : « Non quaerant [les Donatistes] spiritum sanctum nisi in Christi corpore, cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus, cuius est illud sacramentum, et ideo sibi iudicium manducant et bibunt. Unus enim panis sacramentum est unitatis. » Cf. *De civ. Dei*, XXI, 25 éd. Hoffmann, II, p. 565) : « Qui est in eius corporis unitate, id est in

Parce que les fidèles sont de l'Église, parce qu'ils appartiennent à ce corps mystique du Christ, ils sont admis à communier au corps eucharistique : ils connaissent donc le corps eucharistique, s'ils ne négligent pas d'être du corps mystique : si bien que leur communion à l'eucharistie devient le signe de leur appartenance à l'Église. Schanz a bien démêlé la pensée ici un peu subtile d'Augustin : « Entre les deux corps du Christ, le sacramentel et le mystique, il y a une analogie, mais l'un et l'autre subsiste à part[1] ». Ne peut-on pas dire cependant que, pour avoir trop appuyé sur l'analogie, Augustin a prêté à une confusion?

* * *

Secondement, une fois expliqué ce symbolisme du *sacramentum mensae dominicae*, la pensée centrale d'Augustin se dégage. Sur l'autel, on a placé les éléments, le pain et le vin : ce pain et ce vin sont sanctifiés par la parole de Dieu. L'expression qui a été prise par nous au sermo CCXXVII, « *Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi* », n'est pas, tant s'en faut, une expression isolée chez Augustin.

Dominus Iesus ab eis quorum oculi tenebantur ne illum agnoscerent, in fractione panis voluit se agnosci. Norunt fideles quid dicam. Norunt Christum in fractione panis.

christianorum compage membrorum, cuius corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consuerunt, ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi. »

1. Schanz, p. 108. — Blank, p. 44. Adam, p. 152.

Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi[1].

Noster autem panis et calix, non quilibet.... sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur[2].

Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis. Quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt Deus operetur, movens primitus invisibilia ministrorum, sive animas hominum, sive occultorum spirituum sibi subditas servitutes[3].

Augustin fait allusion à la liturgie de la messe et aux divers mouvements ou gestes qui prennent place « *in illo opere* », dans cette action où Dieu est l'auteur souverain qui opère. Le pain et le vin sont l'élément « *prece mystica consecratum* ». Le pain « *consecratione mysticus fit* ». Le pain reçoit la « *benedictionem Christi* ». Ce pain consacré nous est donné « *ad salutem spiritalem* ». Il est offert « *in memoriam dominicae passionis* ». Pétri par la main des hommes qui lui a donné la forme visible qu'on lui voit, il ne devient sacrement que par l'invisible opération de l'Esprit de Dieu.

1. *Sermo* CCXXXIV, 2. — Rapprochez *Sermon. inedit.* VI, 1 (*P. L.* XLVI, 834) : « Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum ; sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi. » Ce texte est très remarquable, mais l'authenticité n'en est pas garantie. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 434. Adam, p. 107. Je ne sache pas que l'expression « *corpus Verbi* » ou « *sanguis Verbi* » soit augustinienne.

2. *Contra Faustum*, XX 13 (Zycha, p. 552). Se reporter au contexte, pour le sens de *nascitur*.

3. *De Trinit.* III, 10. Trois termes synonymes : *consecrare*, *sanctificare*, *conficere*. Pour ce troisième terme, voyez *Enarr. in psalm.* X, 6.

On voudrait pouvoir restituer le canon de la messe dont usait Augustin, malheureusement les textes font défaut pour décrire dans quelque détail la messe africaine à ce moment[1]. Augustin mentionne les acclamations par lesquelles s'ouvre la préface : *Sursum cor, Habemus ad Dominum, Gratias agamus Domino Deo nostro*. Il ajoute, s'adressant aux nouveaux baptisés : Vous allez entendre pour la première fois les « saintes prières ». Un mot est prononcé et le pain et le vin deviennent ce qu'ils n'étaient point, le corps et le sang du Christ : un mot fait le sacrement. Et le fidèle répond : *Amen*. Puis aussitôt après, l'oraison dominicale[2].

Donc entre le *Sursum cor* et le *Pater* se place la

1. *Epistul.* LIV, 8. Augustin exprime que l'eucharistie est prise par les fidèles à jeun, alors que les apôtres l'ont prise après le repas de la cène. « Numquid propterea calumniandum est universae Ecclesiae quod a ieiunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti in os christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi : nam ideo per universum orbem mos iste servatur ». Le Seigneur n'a pas déterminé les modalités de la célébration de l'eucharistie : « Non praecepit quo deinceps ordine sumeretur, ut apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, sacraret hunc locum ». Augustin suppose d'après *I Cor.* XI, 34, que saint Paul a réglé ce qui regarde la célébration de l'eucharistie : « Unde intellegi datur quia multum erat ut in epistula totum illis agendi ordinem insinuaret quem universa per orbem servat ecclesia ab ipso ordinatum esse, quod nulla morum diversitate variatur » (ed. Goldbacher, II, p. 167). Notez le sentiment d'Augustin sur l'invariabilité de fait de l'eucharistie. Or Augustin connaît l'usage de Milan et celui de Rome, aussi bien que celui d'Afrique. — Pour la messe en Afrique au temps d'Augustin, F. Mone, *Lateinische und griechische Messen* (Frankfurt 1850), p. 90-101.

2. *Sermon. inedit.* XI, 3 (*P. L.* XLVI, 836) : « Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis quas audituri estis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum ; adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum ; adde verbum et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis : Amen... Deinde dicitur, Dominica oratio. » Une description pareille dans le *Sermo* CCXXVII (*P. L.* XXXVIII, 1099-1101).

prière par quoi est opérée la *sanctificatio sacrificii*, la *sanctificatio*. Augustin applique à cette prière le terme de *oratio* proprement dite : « *Orationes, cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit*[1] ». Augustin, sur le contenu de la prière par quoi on bénit et on sanctifie, ne dit qu'une chose : ce qui est sur l'autel est sanctifié par une parole, une parole de Dieu. Par ailleurs, aucune allusion au récit de la cène[2]. L'allusion relevée plus haut à une opération invisible de l'Esprit de Dieu, si l'on tient compte du contexte, n'implique pas l'épiclèse proprement dite[3].

La prière prononcée, aussitôt le pain n'est plus

1. *Epistul.* CXLIX, 16. Notez la *fractio* avant le *Pater*.

2. Mais au sujet du baptême, Augustin a écrit : « Deus adest euangelicis verbis suis... et ipse sanctificat sacramentum suum ». *De bapt. contra Donat.* VI, 17. Par là on peut conjecturer que l'expression « panis sanctificatur per verbum Dei » désigne les paroles de l'institution. L'*Amen* des fidèles clôt la *sanctificatio*. Or, pour Augustin, cet Amen est un acte de foi à l'efficacité de la parole de Dieu. « Adde verbum et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis Amen. Amen dicere subscribere est. Amen latine interpretatur Verum » *P. L.* XLVI, 836. Cet *Amen* vise donc la parole : Ceci est mon corps. Ceci est mon sang. Et ne serait-ce pas le sens de *Ad hoc*?

3. En 370, Optat, évêque de Milève en Numidie, compose son *De schismate Donatist.* qui renferme VI, 1 une donnée très intéressante pour notre sujet. Il reproche aux Donatistes d'avoir brisé des autels catholiques : « Quid tam sacrilegum quam altaria Dei in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere, in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit Spiritus sanctus, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est? Quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi?... Quid vos offenderat Christus, cuius illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat?... Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri? » éd. Ziwsa p. 142-143). La phrase « ... *quo postulatus descenderit spiritus sanctus* » vise la *sanctificatio* des oblats. Par *ligna*, entendez la table de l'autel, par *linteamen* la nappe qui la recouvre. F. Wieland, *Altar und Altargrab* (Leipzig 1912), p. 69.

ce qu'il était, il est devenu corps du Christ, « *fit corpus Christi* ». L'opération par laquelle le pain devient corps du Christ, est une opération qui requiert une intervention de Dieu : l'évêque accomplit les rites visibles, Dieu invisiblement opère.

Sicut infantes non noverunt quod in altari ponitur et peracta pietatis celebratione consumitur, unde vel quomodo conficiatur, unde in usum religionis assumatur. Et si nunquam discant experimento vel suo vel aliorum, et nunquam illam speciem rerum videant nisi inter celebrationes sacramentorum cum offertur et datur, dicaturque illis auctoritate gravissima cuius corpus et sanguis sit, nihil aliud credent nisi omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium et de latere tali percusso liquorem illum omnino fluxisse[1].

De pareilles lignes seraient une énigme, pour un lecteur qui ne saurait rien du mystère eucharistique : la convention catéchétique de l'arcane impose à Augustin ces réticences[2]. Quel dommage, malgré tout, qu'il n'ait pas comme saint Ambroise, comme saint Grégoire de Nysse, appliqué son génie à explorer le mystère et la question « *unde vel quomodo conficiatur* » ! Schanz n'a pas craint d'écrire, commentant les formules que nous venons de rapporter : « En vérité, il n'y est pas parlé de conversion, mais d'une constitution du sacrement par l'efficacité de la parole. Par la bénédiction du Christ, c'est-à-dire par le prononcé des paroles de la consécration, le pain devient corps du Christ...[3] ». M. Blank, qui se dé-

1. *De Trinit.* III, 21.
2. Blank, p. 41.
3. Schanz, p. 102. M. Adam, p. 113, est plus radical, il accepte la

clare pour le sentiment de Schanz, le glose ainsi : « Augustin n'use pas encore de l'expression transsubstantiation, conversion, mais il enseigne la chose, puisqu'il conste pour lui que ce qui était d'abord pain est après la bénédiction le corps et le sang du Christ[1] ».

Certains voudraient qu'Augustin n'ait pas cru à une conversion substantielle, qu'Augustin ait été diphysite. Partisan de la persistance du pain et du vin, Augustin ferait groupe avec Nestorius et Théodoret, pour assimiler l'eucharistie à l'incarnation, en posant dans l'une comme dans l'autre deux natures inconfusibles. L'œuvre d'Augustin, en réalité, ne présente pas une seule expression qui donne clairement raison à cette assertion de M. Gore. Alger de Liège, dans la première moitié du XII^e^ siècle, cite d'Augustin deux lignes tirées, dit-il, des *Sentences* de Prosper d'Aquitaine, recueil composé peu après 440 : par malheur, ces deux lignes ne figurent plus dans le recueil de Prosper, tel qu'il s'est conservé. Voici ce qu'écrit Alger :

Errantes quidam... dicunt ita personaliter in pane impanatum Christum, sicut in carne humana personaliter incarnatum Deum... Ex quadam enim similitudine beati Augustini in libro sententiarum Prosperi suam sumunt et

supposition « dass Augustin auch im konsekrierten Brot (*cum offertur et datur*) die volle Brotnatur gefunden hat ». Cette divergence entre deux savants catholiques sur un point de cette importance, est un indice de la complexité de la question.

1. Blank, p. 68. Tixeront, t. II, p. 417 : « De l'opération par laquelle les éléments consacrés deviennent le corps et le sang de Jésus Christ, saint Augustin n'a rien dit de précis... Point de théorie non plus dans notre auteur sur ce que devient par la consécration la substance du pain et du vin. »

defendunt haeresim[1], *qua dicit : « Sacrificium Ecclesiae duobus confici duobusque constare, sicut persona Christi constat et conficitur ex Deo et homine*[2] ».

L'authenticité de ces deux lignes d'Augustin est, dans l'état actuel de la critique, à peu près nulle. Il ne faut pas oublier que, au XI^e^ et au XII^e^ siècle, sur la question même de l'eucharistie, chaque parti voulait tirer à soi Augustin : Gratien met des textes sur l'eucharistie sous le nom d'Augustin, qui sont en réalité de Lanfranc, de Paschase[3]! L'authenticité fût-elle acquise, il resterait à discuter le sens exact de ces deux lignes et à montrer qu'elles impliquent vraiment le diphysisme.

* * *

Troisièmement, le corps du Christ, le sang du Christ est sur l'autel, aussitôt la consécration prononcée : le langage d'Augustin ne laisse pas de doute, tant les termes en sont décisifs.

[Iudaei] *agnum occiderunt, azyma comederunt... In umbra manserunt, solem gloriae ferre non possunt. Iam nos in luce sumus, tenemus corpus Christi, tenemus sanguinem Christi*[4]...

Iam nosti pretium tuum, iam nosti qui accedis, quid

1. Alger paraît citer Augustin d'après ces hérétiques (qui le citaient d'après Prosper), donc de troisième main.

2. Alger, *De sacram. corp. et sang. Dom.* I, 6 (*P. L.* CLXXX, 754). Gore, *Dissertations*, p. 275.

3. *De consecrat.* II, 41, 48, 52, 72.

4. *Enarr. in psalm.* XXIX, 13.

manduces, quid bibas, immo quem manduces, quem bibas[1]...

In eo quippe loco ubi posuit [Cyprianus] *carnis exuvias, saeva tunc multitudo convenerat quae propter odium Christi sanguinem funderet Cypriani. Ibi hodie venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Christi. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Christi, quanto devotius ibi propter nomen Christi sanguis fusus est Cypriani*[2]...

On pourrait multiplier longtemps pareilles citations, si nombreux sont les textes où Augustin affirme ainsi sans se lasser l'équation traditionnelle du pain au corps, du vin au sang du Christ. Arrêtons-nous à deux textes plus particulièrement classiques. Le premier est celui où Augustin se demande comment nous pouvons adorer, ainsi que le veut le psalmiste (*Ps.* XCVIII, 5), l'escabeau des pieds du Seigneur, qui est la terre.

Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit, inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando[3].

La chair du Christ est chose terrestre, la chair qu'il a prise dans le sein de la Vierge Marie : le

1. *Sermo* IX, 14.
2. *Sermo* CCCX, 2.
3. *Enarr. in psalm.* XCVIII, 9.

Christ a porté cette chair au cours de sa vie terrestre, il nous donne cette chair à manger dans l'eucharistie pour notre salut; et personne ne mange cette chair avant de l'adorer. Ainsi se vérifie la parole du psalmiste : *Adorate scabellum pedum eius.* La conclusion d'Augustin est très limpide : devoir d'adorer le corps eucharistique. Ce devoir de l'adoration, qu'Augustin énonce dans les mêmes termes que saint Ambroise[1], est une preuve de l'unanimité d'Augustin et d'Ambroise dans leur concept de la présence réelle : on n'adore pas l'eau baptismale.

Le second texte d'Augustin que nous voulons citer est celui où il commente la parole du premier livre des Rois (*I Reg.* XXI, 13) racontant que David, pour dérouter les soupçons du roi Achis, faisait l'insensé : *Et ferebatur in manibus suis*[2]. Augustin se demande comment David pouvait bien se porter lui-même dans ses propres mains!

Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intellegatur in ipso David secundum litteram non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait : « Hoc est corpus meum ». Ferebat [enim] illud [corpus] in manibus suis. Nonne erant tanquam infantilia verba : Manducate carnem meam et bibite

1. Le P. Portalié, p. 2420 (après Gore, *The body of Christ*, p. 104), rapproche Ambros. *De Spiritu sancto*, III, 11 : « Itaque per scabellum terra intellegitur, per terram autem caro Christi, quam hodie quoque in mysteriis adoramus, et quam apostoli in domino Iesu adorarunt. » Cf. Blank, p. 72-73. Adam, p. 49, et Bardy, *Didyme*, p. 123.

2. Ces mots *Et ferebatur in manibus suis* sont pris au grec des Septante, la Vulgate ne les connaît pas. L'hébreu dit : « Il fit l'insensé entre leurs mains », qui est une leçon moins satisfaisante que celle des Septante : « Il marchait sur ses mains. »

sanguinem meum! Sed ista infantilia verba tegebant virtutem ipsius[1].

Puis, plus loin, résumant la considération ci-dessus :

Quomodo ferebatur in manibus suis? Quia cum commenderet ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles, et ipse se portabat quodam modo cum diceret : « *Hoc est corpus meum*[2] ».

Le corps que le Christ porte dans ses mains, est son propre corps. Il le porte en sacrement sans doute : ce n'en est pas moins, non son humanité abstraite, mais son corps.

1. *Enarr. in psalm.* XXXIII, I, 10. Les mss. ne donnent ni *enim*, ni *corpus*.

2. *Ibid.* II, 2. Blank, p. 82-84 (après Schanz, p. 109-102), montre bien ce qu'a d'inconsistant l'interprétation de Dorner, qui, après avoir reconnu qu'on ne peut produire un texte plus fort pour établir la foi d'Augustin en la présence réelle, entend ce corps du Christ de son corps mystique, l'Église. Cf. Tixeront, t. II, p. 417. — M. Adam p. 70-72) repousse, comme Schanz et Blank, l'interprétation de Dorner, mais il estime que, dans ce développement-ci d'Augustin, il est parlé de « la reelle humanité de Jésus et d'elle seule », et donc que le mot *corpus* ne désigne rien d'autre que cette humanité. M. Adam fait en somme *corpus suum* synonyme de *se*. Il rapproche *Sermo* CCXXXV : « Consoletur te fractio panis. Absentia Domini non est absentia : habeto fidem et tecum est quem non vides... Dominus ergo praesentavit se ipsum in fractione panis. Discite ubi Dominum quaeratis, discite ubi habeatis, discite ubi agnoscatis, quando manducatis. Norunt enim fideles aliquid quod melius intellegunt in ista lectione quam illi qui non noverunt. » — Je crois qu'Augustin affirme le corps et le sang, mais dans leur mode sacramentel d'être. Il dit, *Enarr. cit.* I, 6 : « In corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur. » Et *id.* 8, toute l'interprétation du titre du psaume : *Mutavit vultum suum coram Abimelech.* Cet Abimelech représente les disciples : « Non intellegentes putaverunt nescio quid durum dicere Dominum N. I. C., quod carnem eius quam videbant manducaturi erant et sanguinem bibituri, et non potuerunt tolerare, quasi dicentes : Quomodo est?... Ille autem qui noverat quod dicebat,... sacramenta praedicabat. »

* * *

Augustin n'a-t-il pas cependant ailleurs des affirmations qui iraient à rendre incertaine cette objectivité et donneraient raison aux partisans de la présence en figure ou de la présence en vertu[1]?

L'argument sur lequel ces critiques protestants se fondent, est un texte célèbre d'une lettre d'Augustin (*a.* 408) à l'évêque africain Boniface. Comment, demandait Boniface, peut-on dire que les enfants qu'on baptise ont la foi? Augustin répond que la raison de cette locution est que le baptême est appelé *fides*, et que l'usage permet de donner au signe, sans pour cela mentir, le nom de la chose signifiée.

Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento, non solum per omnes paschae sollemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari?

Si enim sacramenta quamdam similitudinem rerum

1. Harnack, *Dogmeng.*[3], t. III, p. 143 : « Niemand hat stärker in Bezug auf das Abendmahl das realistiche Verständniss abgewehrt ». M. Harnack pourtant reconnaît que chez Augustin, comme chez les Grecs, on peut trouver çà et là des expressions qui identifient le corps sacramentel du Christ avec son corps réel : « Allein ich habe keine Stelle gefunden, die *sicher* dafür spricht ». Il cite Dorner, dans le même sentiment. Pareilles expressions ne peuvent, continue-t-il, être entendues ainsi que de prime abord. Et M. Harnack conclut qu'Augustin est d'accord avec Zwingli! — M. Loofs, *Abendmahl*, p. 61-63, conclut, comme Harnack, que le point de vue eucharistique d'Augustin est celui de Berenger, de Wicleff, de Zwingli, de Calvin! Embarrassé par les expressions réalistes traditionnelles d'Augustin, M. Loofs n'a pas craint d'avancer que « Augustin vollklingende *liturgische, kirchliche* Termini verwenden konnte, auch wo sein Denken dem Wortsinn dieser Termini nicht entsprach ». *Leitfaden*, p. 308. On appréciera l'énormité de cette imputation, qui n'est qu'une défaite!

earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent.

Ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt.

Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[1].

Pour voir clair dans ce texte, il faut se rappeler le principe posé plus haut, savoir que *sacramentum* est synonyme de *signum*, et en outre que la *res* est, aux yeux d'Augustin, distincte du *signum* auquel elle est liée. On observera aussi que saint Augustin ne fait pas ici une théorie en quelque sorte ésotérique de l'eucharistie, mais qu'en passant il tire une analogie de l'eucharistie comme d'un exemple approchant. — Et voici la suite logique de la pensée d'Augustin. Un signe n'est signe qu'en ceci qu'il fait penser à ce qu'il signifie, grâce à une similitude quelconque existant entre le signe et la chose signifiée. Cette similitude quelconque autorise à donner au signe le nom de la chose signifiée. Ainsi le baptême est appelé *fides*. Ainsi le pain est appelé *corpus Christi*, le vin *sanguis Christi*. Mais l'eau n'est pas la foi, le pain n'est pas la chair du Christ, le vin n'est pas son sang. Dans l'eucharistie, en effet, il y a ce qui se voit, et il y a ce qui se croit : ce qui tombe sous les sens, et ce qui est un pur objet d foi[2]. Si nous restons dans l'ordre du visible, le pain

1. *Epistul.* XCVIII, 9 (éd. Goldbacher, II, p. 531).

2. Cf. *De doctr. christ.* III, 13 : « Quae [sacramenta = le baptême et l'eucharistie] unusquisque cum percipit, quo referantur imbutu

évoque l'idée de chair *secundum quemdam modum*, et l'on pourra dire que le pain est la chair *secundum quemdam modum*. Le langage d'Augustin est, pris ainsi, d'une clarté suffisante, car il est dans l'ordre du *sacramentum*, c'est-à-dire du visible. Pour tirer de ce texte le symbolisme radical que l'on veut prêter à Augustin, il faudrait anéantir la distinction posée par Augustin lui-même entre ce qui se voit et ce qui se croit, entre le signe et la *res* dont le signe est à la fois le véhicule et le symbole.

M. Loofs, qui fait du texte que nous venons de citer la pierre angulaire de son interprétation symboliste de la pensée d'Augustin, déclare qu'il n'y a probablement pas dans l'ancienne littérature ecclésiastique de texte plus riche de doctrine en ce qui concerne l'eucharistie[1]. Oui, répondrais-je, mais à la condition de l'abstraire et de le déraciner de la doctrine totale d'Augustin[2].

M. Loofs n'est guère plus heureux avec son second texte :

De sacramento sane quod accipit [catechumenus], *cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet, et sermo ille quem*

agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. Ut autem litteram sequi, et signa pro rebus quae iis significantur accipere, servilis infirmitatis est, ita inutiliter signa interpretari, male vagantis erroris est. »

1. *Abendmahl*, p. 62. En effet, la lettre à Boniface a été la base des erreurs de Ratramne et de Bérenger. Turmel, *Hist. de la théologie positive*, t. I (Paris 1904), p. 433, 435-437, 440.

2. Voyez, dans le même sens que nous. Schanz, p. 89-91; Portalié, p. 2423, et Blank, p. 35-40.

audivit quid in illo condiat cuius illa res similitudinem gerit.

Deinde monendus est ex hac occasione ut si quid etiam in scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi non intellegit, credat tamen spiritale aliquid significari quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat[1].

Ce texte est à peu près contemporain du IIIe concile de Carthage (397), qui signale l'importance qu'avait en Afrique le rite du sel que l'on donnait à goûter aux catéchumènes, non pas une fois, comme à Rome, mais tout le long de l'année[2]. Augustin, comme l'ont bien vu les Mauristes, fait ici allusion à ce rite. On se trompe donc à trouver ici une allusion à la communion. Sans doute, il n'échappera à personne que dans ce *sacramentum salis* se retrouvent tous les éléments d'un *sacramentum*, c'est-à-dire d'un signe matériel signifiant une chose divine ou religieuse : un signe (*speciem*) sanctifié (*benedictione sanctificatam*), et qui dès lors n'est plus l'élément ordinaire, le sel commun (*non quemadmodum in usu quolibet*). Ce sel est devenu un symbole de la doctrine : on dira au catéchumène ce que la doctrine assaisonne en lui, doctrine dont le sel est l'image (*similitudinem gerit*). Le catéchumène recevra le sel avec respect en pensant à la doctrine qu'il signifie (*res ipsas invisibiles in eis honorari*).

1. *Catech. rud.* 50.

2. *Canon* 5 : « Item placuit ut etiam per sollemnissimos paschales dies sacramentum catechumenis non detur, nisi solitum salis », etc. Augustin parle encore de ce sacrement du sel, dans le *De peccat. merit.* II, 42 : « Et quod accipiunt [catechumeni], quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est ». Cf. Duchesne, *Origines du culte*, p. 285, note 3. Férotin, *Liber ordinum visigothique*, p. 95.

L'analogie est manifeste entre ce *sacramentum* et tous les *sacramenta*, mais cette analogie est tout extérieure, parce qu'elle porte sur le signe, et que la distinction demeure, ici encore, entre le signe et la *res*.

Quant aux conséquences que l'on veut tirer du conseil donné par Augustin d'entendre spirituellement ce qui, dans la sainte Écriture, « sonne charnellement », il ne s'applique pas plus au sacrement du sel, qu'au sacrement de l'eucharistie : il vise l'histoire sainte que l'on enseigne aux catéchumènes, et dans laquelle les traits qui sont charnels et choquants doivent être compris spirituellement pour être édifiants. Ce conseil ne projette pas sur le mystère de l'eucharistie la « lumière crue » que M. Loofs a saluée, parce que ce conseil vise autre chose que l'eucharistie.

On ne s'inquiétera pas davantage de voir Augustin employer des vocables archaïques et que nous connaissons [1]. Il n'hésite pas à écrire : « *Non Dominus dubitavit dicere : « Hoc corpus meum », cum signum daret corporis sui*[2] ». Qui dit signe dit sacrement. Et parlant de la cène, Augustin l'appelle « *convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit*[3] ». Le mot *figura* est tout autant synonyme de *sacramentum*[4].

Pareillement, il suffira de savoir que saint Augus-

1. Autant en faudrait-il dire du terme de *memoria* : ce terme s'applique à l'eucharistie en tant qu'elle est représentation du sacrifice de la croix, et je ne m'occupe pas ici du dogme du sacrifice. Voyez sur le terme *memoria*. Blank, p. 14-17.

2. *Contra Adimant.* XII, 3.

3. *Enarr. in psalm.* III, 1. Certains manuscrits ont corrigé *figuram* en *mysterium*.

4. Schanz, p. 82. Blank, p. 69-72.

tin n'applique à l'eucharistie que la seconde partie du discours sur le pain de vie, et entend de la foi la première partie de ce discours, pour ne pas s'émouvoir de textes comme ceux-ci :

Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille. Hoc est ergo manducare cibum qui non perit, sed qui permanet in vitam aeternam. Utquid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti[1].

Credere in eum, hoc est manducare panem vivum. Qui credit, manducat, invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur[2].

Augustin s'est assez appliqué ailleurs à distinguer le ministère de la parole et le ministère du sacrement[3], pour que l'on soit inexcusable de les confondre ici.

* * *

Quatrièmement, nous arrivons au point le plus délicat de l'enseignement eucharistique d'Augustin. Une fois acquis, en effet, que le corps eucharistique n'est pas proprement le corps mystique, et qu'il n'est pas davantage un symbole du corps, un symbole vide, qu'est donc pour Augustin ce corps eucharistique du Christ?

Commentant le texte *Nisi manducaveritis carnem filii hominis...* (*Ioa.* VI, 54), Augustin écrit :

Corpus dixit [Dominus *escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium agnoscunt fideles.*

1. *In Ioa. tract.* XXV, 12.
2. *Ibid.* XXVI, 1. Schanz, p. 94. Blank, p. 87.
3. Adam, p. 122.

Puis il rappelle les murmures que la parole du Christ soulève parmi ses propres disciples, et il suppose que le Christ s'adresse à eux en ces termes :

Hoc vos scandalizat? Putatis quia de hoc corpore meo quod videtis partes facturus sum, et membra mea concisurus, et vobis daturus? Quid si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius?

Certe qui integer ascendere potuit, consumi non potuit. Ergo et de corpore ac sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem, et tam magnam breviter solvit de sua integritate quaestionem.

Manducent ergo qui manducant, et bibant qui bibunt: esuriant et sitiant: vitam manducent, vitam bibant. Illud manducare, refici est : sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam : habebis vitam, et integra est vita.

Tunc autem hoc erit, id est vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem : « Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam. Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt[1] ».

Trois données doivent être soigneusement distinguées dans ce développement. 1° Le fruit de la communion, autrement dit, la vertu de l'eucharistie, la vie : nous étudierons ce donné plus loin, à part. 2° Le mode de manducation. 3° Le mode d'être du corps eucharistique.

La question du mode de manducation est connexe

1. *Sermo* CXXXI, 4.

à celle du mode d'être. Augustin rejette aussi fortement que possible l'idée d'une manducation *sub specie propria* : manger ainsi la chair du Sauveur, c'est l'idée que les Capharnaïtes se faisaient, le sens qu'ils donnaient aux paroles prononcées devant eux par le Christ et dont ils se scandalisaient si à contresens.

Quia dixi : Carnem meam do vobis manducare et sanguinem meum bibere, hoc vos nempe scandalizat. Illi enim putabant eum erogaturum corpus suum. Ille autem dixit se ascensurum in caelum, utique integrum[1]*... Certe vel tunc videbitis quia non eo modo quo putatis erogat corpus suum. Certe vel tunc intellegetis quia gratia eius non consumitur morsibus*[1].

La chair eucharistique n'est pas une chair « *quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur*[2] ». Augustin insiste à mainte et mainte reprise sur ce que le corps eucharistique n'est pas. Le Christ, dit-il, a instruit ses disciples en leur disant (*Ioa.* VI, 63) :

Spiritaliter intellegite quod locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi : spiritaliter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intellegi[3].

Ces affirmations demandent à être prises dans leur sens le plus droit, rien ne serait plus contraire à la méthode critique que de leur appliquer des

1. *Tract. in Ioa.* XXVII, 3.
2. *Ibid.* 5.
3. *Enarr. in psalm.* XCVIII, 9.

distinctions qui sont au delà de la pensée d'Augustin. Elles reviennent à dire ceci uniquement, que le corps eucharistique n'est pas visible, tangible, étendu, mais appartient à la catégorie de l'intelligible : la distinction du sensible et de l'intelligible reparaît ici, mais elle seule.

En voici une expression plus claire encore, s'il est besoin :

« *Ego sum panis vivus qui de caelo descendi* ». *Noli parare fauces, sed cor. Inde commendata est ista cena. Ecce credimus in Christum, cum fide accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus, et in corde saginamur. Non ergo quod videtur, sed quod creditur pascit*[1].

Le corps eucharistique est un objet de foi, mais il n'en est pas moins réel. Il est si réel que les Manichéens, qui croient que la terre, par les forces du saint Esprit, conçoit et engendre Jésus, un Jésus passible, qui se retrouve dans les arbres, si bien que tout arbre est sa croix, les Manichéens font valoir en faveur de leur dogme le fait que les catholiques croient à une présence pareille du Christ dans l'eucharistie[2]. Il est si réel, que les petits enfants reçoivent le fruit de la communion, bien qu'ils soient encore incapables d'un acte de foi : la communion des enfants est aussi valide que leur baptême :

1. *Sermo* CXII, 5. Cf. *Epistul.* CXX, 8 (éd. Goldbacher, II, p. 711) : « Habet fides oculos suos, quibus quodam modo videt verum esse quod nondum videt et quibus certissime videt nondum se videre quod credit. »

2. *Contra Faustum*, XX, 11 (éd. Zycha, p. 548). Cf. *id.* 13 (p. 552) : « Cur autem arbitretur Faustus parem nobis esse religionem circa panem et calicem, nescio, cum Manichaeis vinum gustare non religio, sed sacrilegium sit. In uva enim agnoscunt deum suum, in cupa nolunt. »

« *Infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam*[1] ». Il est si réel, que les pécheurs, tout indignes qu'ils sont. « *ipsam carnem manducent, et ipsum sanguinem bibant*[2] ». Il est si réel, que l'abus s'est introduit de communier les morts, contre quoi le concile de Carthage de 397 proteste[3].

Qu'est-ce donc que ce corps eucharistique qui est le corps du Christ « *in ipsa veritate* » et qui n'est pas ce corps à l'état perceptible, étendu? Comment ce corps est-il partagé entre les fidèles et reste-t-il intact dans le ciel? Le génie d'Augustin n'a pas pu ne pas fixer cette « *tam magna quaestio* », comme il l'appelle, et nous voyons bien les solutions qu'il rejette, mais moins bien celle qu'il propose[4].

Ne peut-on cependant pas pressentir dans quelle direction s'oriente sa conception du corps eucharistique? Le corps eucharistique « *invisibiliter intellegitur* » : il n'en est pas moins, nous l'avons vu dans la communion des petits enfants, efficace par lui-même. Or, il produit la vie, nous le dirons plus loin. Ne serait-ce donc pas qu'il est esprit? Non, mais il est et il

1. *Sermo* CLXXIV, 7.

2. *Sermo* LXXI, 17. HARNACK, *Dogmeng.*[3], t. III, p. 144, reconnaît que les indignes reçoivent un sacrement valide, mais que reçoivent-ils? C'est tout à fait obscur, répond M. Harnack. Cependant il ajoute qu'il ne peut souscrire à l'opinion de Dorner affirmant que « Augustin ne connaît pour les incroyants aucune manducation du corps réel et du sang ».

3. *Can.* 6 : « Item placuit ut corporibus defunctorum eucharistia non detur. Dictum est enim a Domino : Accipite et edite. Cadavera autem nec accipere possunt nec edere. Deinde cavendum est ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat, quibus nec eucharistiam dari animadverterit. » (Ce *nec* n'est-il pas de trop?

4. Et cela explique les erreurs du IX[e] siècle, comme l'a très bien vu FRANZELIN, p. 142-143.

agit à la manière de l'esprit[1]. Entre la notion capharnaïte et la notion calviniste, qu'il répudie également. Augustin s'acheminerait à la conception d'un corps eucharistique qui n'est pas sous les espèces *circumscriptive*, et dont le mode d'existence est spirituel. Telle est du moins l'interprétation à laquelle, sur ce point très difficile, je me rangerais de préférence[2].

* * *

Reste à définir le fruit de la communion.

En Afrique, écrit Augustin, on appelle le baptême *salut*, on appelle l'eucharistie *vie*, et rien n'est plus légitime : « *Optime punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum*

1. Il convient de la rapprocher de la conception que se fait Augustin du corps ressuscité et glorieux, car les deux conceptions sont connexes. *Epistul.* CCV, 2 : « Sicut animale corpus non est anima, sed corpus, et spiritale corpus ita non est spiritus, sed corpus. Quis porro audeat opinari vel Christi corpus non spiritale resurrexisse, vel si spiritale resurrexit nonne iam corpus fuisse, sed spiritum ?.. tam igitur illa caro spiritale erat corpus nec tamen spiritus erat, sed corpus. » *Ibid.* : « Caro secundum substantiam... possidet regnum Dei; caro autem cum secundum corruptionem intellegitur, non possidebit. » *Id.* 4 : « Quaeris utrum nunc corpus Domini ossa et sanguinem habeat aut reliqua carnis liniamenta. Quid, si adderes, utrum etiam vestimenta, nonne augeretur quaestio? Qua causa, nisi quia ea quae in usu vitae huius nostrae corruptibilia novimus, sine corruptione cogitare vix possumus, cum divinorum miraculorum quaedam documenta iam data sint, ex quibus liceat coniectare maiora. » Cf. *Epistul.* CXX, 17 (éd. Goldbacher, II, p. 719).

2. Cette conclusion à laquelle j'étais arrivé dans *Eucharistie*, p. 235-238, est celle à laquelle arrive aussi Blank, p. 75-79. Autant Tixeront, t. II, p. 418-419. Schanz, p. 93, inclinait déjà vers cette « geistige Auffassung ». — Il convient de rapprocher de cette conception augustinienne la thèse des grands théologiens comme Lessius et Franzelin sur l'analogie du mode de la présence eucharistique et du mode de la présence des esprits. Il y a là une sorte de mise au point de la pensée d'Augustin. Voyez Franzelin, p. 151-155, qui a trois pages célèbres sur ce sujet.

corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant : unde, nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione[1]*...?* » Par là s'expliquent les paroles citées plus haut du *Sermo* CXXXI : « *Manducent ergo qui manducant, et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant; vitam manducent, vitam bibant* ». Le corps du Christ est vie, vie surnaturelle, pour qui communie.

L'eucharistie est, dans cette vue, aussi nécessaire que le baptême. Augustin prouve même la nécessité du baptême par la nécessité de l'eucharistie :

Iam Dominum audiamus... non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo rite nisi baptizatus accedit : « Nisi manducaveritis... non habebitis vitam in vobis »... An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam?... Qui hoc dicit non attendit quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine Filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat[2].

Et ailleurs :

Omnino et parvulorum salvator est Christus; omnino, nisi ab illo redimantur, peribunt, quoniam sine carne eius et sanguine vitam habere non possunt[3].

Ces textes visent les Pélagiens : pour mieux combattre leur théorie du salut naturel. Augustin déclare le salut impossible sans le baptême, et im-

1. *De pecc. mer.* I, 34.
2. *De pecc. mer.* I, 26 et 27.
3. *Contra Iulian. pelag. Contra duas epist. Pelag.* : « Ecce beatae memoriae Innocentius Papa sine baptismo Christi et sine participatione corporis et sanguinis Christi vitam non habere parvulos

possible tout autant sans l'eucharistie. L'erreur d'Augustin[1], en ce qui concerne sur ce point l'eucharistie, n'est pas facile à pallier : « Il a été entraîné ici hors des bornes par l'ardeur de la lutte contre les Pélagiens, et par un parallèle outré entre la formule évangélique qui prescrit la réception du baptême et celle qui prescrit la réception de l'eucharistie[2]. »

Si la vie glorieuse à venir était le fruit unique de l'eucharistie, quel en serait le fruit immédiat? Augustin retrouve ici un mot de Tertullien, pour désigner le gain du fidèle qui communie dignement. Saint Laurent n'est si fort dans sa passion et dans sa « longue mort », que parce qu'il a été nourri de l'eucharistie : « *In illa ergo longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tamquam illa esca saginatus et illo calice ebrius, tormenta non sensit. Ibi enim erat qui dixit : « Spiritus est qui vivificat*[3] ».

L'eucharistie procure au fidèle qui communie dignement cet autre gain, que le Christ habite en lui et lui dans le Christ. La parole johannine trouve là son

dicit. » Allusion à la lettre du pape Innocent au concile de Milève. *inter* Augustin, *Epistul.* CLXXXII, 5. Blank, p. 31-34.

1. Voyez la défense d'Augustin chez saint Thomas, *Summa theol.* p. III, q. LXXIII, a. 3.

2. Tixeront, t. II, p. 419. Pareil jugement chez Blank, p. 135.

3. *In Ioa.* XXVII, 12. Cf. *In psalm.* XXXV, 14. *Sermo* III, 13. — Rapprochez Firmicus-Maternus, *De errore prof. relig.* 18 (éd. Halm, p. 102-104) : « Alius est cibus (il vient de parler du banquet sacré d'Attis) qui salutem largitur et vitam, alius est cibus qui hominem Deo summo et commendat et reddit, alius est cibus qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quaere, ut terrena fragilitate contempta substantia hominis immortali pabulo saginetur... Salutaris cibi gratiam quaerite et immortale poculum bibite. Christus vos epulis suis revocat ad lucem et gravi veneno

application : « Celui qui mange ma chair demeure en moi et moi en lui » (*Ioa.* VI, 57). Judas, qui a vendu et trahi son maître, avait eu beau recevoir la première de toutes les eucharisties (*quamvis primum ipsum manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius cum ceteris discipulis... manducaret et biberet*), Judas n'est pas demeuré en lui.

Tam multi denique, qui vel corde ficto carnem illam manducant et sanguinem bibunt, vel cum manducaverint et biberint apostatae fiunt, numquid manent in Christo aut Christus in eis? Sed profecto est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo modo qui manducaverit et biberit in Christo manet et Christus in eo[1].

Parce que le Christ habite en nous et nous en lui, une unité est faite, non seulement de lui à moi, mais de nous tous fidèles entre nous : par là, l'eucharistie, qui est symbole de l'unité de l'Église, en devient facteur[2].

La communion est enfin une participation au sacrifice de la croix. L'eucharistie, en effet, est un sacrifice, le « *sacrificium christianorum* » par opposi-

putres artus et torpescentia membra vivificat. Caelesti cibo renovate hominem perditum... » Firmicus-M. a composé son opuscule entre 346 et 350, peut-être en Sicile. Cf. De Backer, p. 325-326.

1. *Sermo* LXXI, 17.

2. Blank, p. 118. Adam, p. 153. — Sur la communion fréquente et sur la pureté de conscience à apporter à la communion, voyez *Epistul.* LIV, 4 : « Dixerit aliquis non cotidie accipiendam eucharistiam... Alius contra : Immo, inquit, si tanta est plaga peccati atque impetus morbi, ut medicamenta talia differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam paenitentiam et eadem auctoritate reconciliari... Ceterum si tanta non sunt, ut excommunicandus quisque homo iudicetur, non se debere a cotidiana medicina dominici corporis separare. » Entre les deux senti-

tion aux sacrifices des Juifs [1]. C'est le sacrifice selon l'ordre de Melchisédech que l'Église offre désormais à Dieu sur toute la terre : « *Noverunt qui legunt quid protulerit Melchisedech quando benedixit Abraham; et si iam sunt participes eius, vident tale sacrificium nunc offerri Deo toto orbe terrarum* [2] ». Le Christ est figuré par le veau gras que, dans la parabole, le père de famille fait préparer pour fêter le retour du prodigue : « *Vitulus ille in corpore et sanguine dominico et offertur Patri et pascit totam domum* [3] ».

∴

L'esquisse qui précède, et dans laquelle on a essayé de déterminer les points capitaux de la pensée eucharistique d'Augustin, coïncide sans effort avec celle que les critiques catholiques les plus récents, MM. Lebreton, Blank, Adam, Tixeront, à quelques détails près, sont arrivés à tracer. Ensemble, nous sommes loin des simplifications radicales que les historiens protestants des dogmes avaient popularisées. Seule, une psychologie fantaisiste pourrait porter à croire qu'Augustin, en une matière aussi traditionnelle, a pensé autrement que l'Église de son temps. Quand Augustin s'exprime sur le mystère eucharistique, il use du même langage réaliste que Tertullien et Cyprien, africains comme lui, et

ments, Augustin ne tranche pas : « Faciat autem unusquisque, quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. »

1. *Adv. Iud.* 13.
2. *Contra adv. leg.* I, 39.
3. *Quaest. ev.* II, 33.

que les écrivains de son temps qui lui sont familiers, saint Ambroise, Optat de Milève, saint Hilaire, saint Jean Chrysostome[1]. M. Adam, qui a étudié plus attentivement qu'aucun autre critique avant lui les sources de la pensée eucharistique d'Augustin, croit pouvoir avancer qu'il n'a connu ni le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse, ni, ce qui est plus déconcertant, le *De mysteriis* de saint Ambroise[2]. Par là, Augustin est plus ancien qu'eux, plus près de Cyprien et de Tertullien, écrit M. Adam. Dans ses considérations eucharistiques, Augustin parle des éléments, le pain et le vin, sans appuyer comme Ambroise sur leur conversion miraculeuse au corps et au sang. Il n'aurait pas tant insisté sur la relation du corps eucharistique au corps mystique, l'Église, s'il n'avait pas été si fort engagé dans la lutte contre les Donatistes : ni sur le fruit de vie surnaturelle que donne la communion au communiant, et, jusqu'à l'exagérer, sur la nécessité de l'eucharistie pour le salut, sans la lutte contre les Pélagiens ; mais, par ailleurs, de question eucharistique, il n'en existe pas pour lui, qui l'oblige à explorer le mystère du « sacrement de l'autel », du « sacrement du corps et du sang du Christ », de la « *cena mystica* », et à prendre position de controversiste : la foi due au mystère est indiscutée de son temps.

1. Adam, p. 60-61.
2. *Id.* p. 54.

§ 7. — NESTORIUS ET SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE.

Il y a, dans l'histoire du dogme eucharistique, un « incident » de tous points intéressant que l'on pourrait appeler l'incident antiochien. Il est constitué par une théorie eucharistique très nettement formée, celle du diphysisme ou coexistence dans l'eucharistie du pain et du corps, du vin et du sang, et par l'assimilation de ce diphysisme eucharistique au dogme de la coexistence des deux natures en Jésus Christ, le diphysisme eucharistique servant à prouver le diphysisme christologique. Cette théorie est professée par des écrivains qui « appartiennent tous à la même école », l'école antiochienne du v^e^ siècle, et leurs écrits sont « rédigés sous la même influence[1] ». Le plus en vue de ces écrivains, celui que jusqu'ici on considérait comme le plus ancien en date, est Théodoret, dans son *Eranistes* (447)[2].

L'*Eranistes* de Théodoret était considéré comme

1. J. Lebreton, « Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du v^e^ siècle », dans le *Report of the XIX eucharistic congress* (London 1909), p. 326-346. Et plus anciennement Franzelin, p. 125-128. Voyez aussi Darwell Stone, t. I, p. 98-102.

2. Garnier, *Dissert. I de haer. Nestorii*, 3 (*P. G.* XLVIII, 1167) : « Theodoretus, Nestorio in primis addictus, et tunc cum Eranisten scriberet, cum ipso pariter in Christo mysterio aberrans, visus est magni nominis magnaeque doctrinae viris, Cusano et Alano cardinalibus, Gregorio de Valentia et Gamachaeo theologis, ipsisque dialogorum Eranistae graecorum primis editoribus romanis, de unione corporis Christi cum symbolis non aperte satis, pro catholica veritate transsubstantiationis, sentire; immo in oppositam partem, cognati erroris impulsu, inclinare. »

la source de ce diphysisme : « C'est chez lui que cette doctrine est la plus originale; c'est chez lui aussi qu'elle est la plus développée[1] ». Originale n'est peut-être plus déjà le mot juste, car des observations nouvelles permettent désormais de dire que ce diphysisme, sans sortir du rayon d'influence d'Antioche, est plus ancien que Théodoret.

Photius signale et décrit, en l'attribuant à Théodoret[2], un recueil de *Confutationes quarumdam propositionum*, qui existe ailleurs sous le nom de saint Athanase[3]. M. Ficker a appelé récemment l'attention sur ce document, montré que le texte jusqu'ici imprimé n'était pas complet, et publié pour la première fois quelques pages que les premiers éditeurs avaient laissées de côté ou n'avaient pas connues. Il s'y trouve une section où l'auteur argumente contre « ceux qui osent dire qu'il y a dans l'incarnation une seule nature, visible et invisible, passible et impassible, immolée et éternelle ». Pour lui, il y a dans l'incarnation le Verbe qui est un et la chair qui est autre, sans que cette dualité permette de dire qu'il y a deux fils. Est-ce que l'homme n'est pas constitué d'une âme intelligible et d'un corps sensible? Il n'en est pas moins un (εἷς ἐξ ἀμφοῖν), et nul à cause de l'unité de personne (διὰ τὴν ἑνότητα τοῦ προσώπου) ne nie le dualisme de l'âme et du corps, ni n'est tenté à cause de ce dualisme de

1. Lebreton, p. 333. Déjà M. Saltet, « Les sources de l'*Eranistes* de Théodoret »; *Revue d'hist. eccl.* de Louvain, t. VI (1905), p. 753, se demandait si la théorie eucharistique de Théodoret n'a pas sa source dans le mémoire doctrinal opposé à saint Cyrille, en 431, par les Antiochiens.

2. Photius, *Biblioth.* 46.

3. *P. G.* XXVIII, 1337-1394.

voir deux hommes en un[1]. Pourquoi donc ne pas accorder que, dans l'économie christologique, on doive distinguer la dualité de deux natures et adorer l'unité de personne?

L'auteur poursuit :

Comment ne recevez-vous pas la connaissance de la vérité [qui ressort de la considération] *des redoutables mystères eux-mêmes?*

Nous voyons [là] *le pain mystique congénère* (συγγενῆ) *de tout* [autre] *pain produit de la terre, mais nous le croyons et disons corps du Christ. Ce pain, si tu le considères seulement dans sa nature* (μόνον ἐν μιᾷ φύσει), *c'est du pain simplement* (ψιλὸν ἄρτον) : *si tu crois que la grâce de l'Esprit lui est unie, tu reçois en vérité le corps du Christ. Quoi donc? parce que tu penses à l'Esprit et que tu vois le pain, vas-tu faire d'un pain deux pains? ou, parce qu'un est le pain et un le corps, te faut-il refuser soit le pain, soit l'Esprit, pour ne point paraître admettre deux corps? Non, il est évident pour quiconque que* [le fidèle] *qui refuse de recevoir le pain se prive de la participation* (μετουσίαν) *de l'Esprit. « Car celui qui ne mange pas ma chair, dit* [le Christ], *ni ne boit mon sang, n'a pas la vie en lui »* [*Ioa.* VI, 54].

Nous savons la même chose du calice, lequel est pour la pensée [produit] *de deux êtres* (γεωμάτοιν), *la vigne et l'Esprit, et ne porte cependant qu'un nom. Et encore le baptême salutaire est, ainsi qu'on l'enseigne, fait d'eau et d'Esprit, selon la parole : « Quiconque ne renaît de l'eau*

1. G. Voisin, *L'Apollinarisme* (Louvain 1901), p. 280, montre que l'application à l'incarnation de cette comparaison tirée de la nature de l'homme, est un aphorisme créé par Apollinaire et que les Pères du IVe siècle n'en usent pas. Quant à la comparaison entre l'eucharistie et l'incarnation, on ne voit pas qu'elle ait été connue d'Apollinaire.

et de l'Esprit » [*Ioa.* III, 5]. *Le baptême n'a non plus qu'un nom* : « *Une foi, un baptême* » [*Eph.* IV, 5].

Ainsi il arrive qu'une entité soit constituée par deux unités et soit une, et parce qu'elle est constituée par deux unités ce n'est pas une raison de partager l'entité en deux, ni, parce que l'entité qu'on a sous les yeux est une, de nier la distinction de ces deux composantes[1].

L'auteur a en vue des adversaires innommés qui conçoivent l'incarnation selon la formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (c'est la formule christologique de saint Cyrille et aussi bien d'Apollinaire). à quoi il oppose le concept de deux natures qui demeurent distinctes en composant une seule et même entité ou πρόσωπον[2]. Ainsi, dit-il, le baptême

1. G. Ficker, *Eutherius von Tyana* (Leipzig 1998, p. 20-21 : Πῶς δὲ καὶ οὐκ ἐξ αὐτῶν τῶν μυστηρίων τῶν φρικτῶν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας δέχεσθε; τὸν μυστικὸν ἄρτον ὁρῶμεν παντὶ μὲν ἄρτω τῷ ἐκ γῆς συγγενῆ, σῶμα δὲ τοῦ Χριστοῦ καὶ πιστευόμενον καὶ λεγόμενον. τοῦτον τὸν ἄρτον εἰ μόνον ἐν μιᾷ φύσει γνωρίζεις, ψιλὸν ἄρτον κομίζη, εἰ δὲ καὶ τὴν τοῦ πνεύματος χάριν συνοῦσαν αὐτῷ πιστεύεις, σῶμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς ὑποδέχῃ. τί οὖν; ἐπειδὴ πνεῦμα νοούμενον καὶ ἄρτος βλεπόμενος, ἤδη καὶ δυὸ ἄρτους τὸν ἕνα κομίζη, ἤ, ἐπειδὴ εἰς ὁ ἄρτος καὶ ἓν τὸ σῶμα, ἀνάγκη ἢ τὸν ἄρτον μὴ δέξασθαι ἢ τὸ πνεῦμα ἀρνήσασθαι. ἵνα μὴ δόξῃς δύο σώματα ὑποδέχεσθαι; ἀλλὰ παντὶ τοῦτο δῆλον ὡς ὁ τὸν ἄρτον λαβεῖν παραιτούμενος τοῦ πνεύματος τὴν μετουσίαν ἑαυτὸν ἐζημίωσεν... Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ ποτηρίου καταμανθάνομεν ἐκ δύο μὲν νοουμένου νοημάτων, ὑμπέλου καὶ πνεύματος, ἑνὸς δὲ ὀνομαζομένου, κτλ.

2. Narsai († 502), qui est un des piliers de l'église nestorienne, s'exprime sur l'eucharistie comme Eutherius. Voyez Connolly, p. 46-47 : « And because it is not possible that He (Our Lord) should give His Body and His Blood to His Church, He commanded us to perform this Mystery with bread and wine... Be ye offering bread and wine, as I have taught you, and I will accomplish and make them the Body and Blood. Body and Blood do I make the bread and wine through the brooding and operation of the Holy Spirit... And even as the God of all is united to the Firstfruit of our race (*i. e.* Christ), Christ is united to the bread and wine which are upon the altar ».

est un, bien qu'il soit constitué par l'eau et l'Esprit. Inutile de souligner l'inexactitude de l'analogie, le baptême n'est pas un πρόσωπον, et dans le baptême il n'y a pas une union de l'eau et de l'Esprit. Mais cette analogie inexacte éclaire la conception eucharistique de l'auteur.

Dans l'eucharistie, en effet, on a du pain, du pain de même origine et de même nature que le pain commun : ce pain porte néanmoins le nom de « corps du Christ », et nous le croyons « corps du Christ ». Comment cela ? Ce pain est du pain naturel, mais la grâce de l'Esprit lui est unie : τὴν τοῦ πνεύματος χάριν συνοῦσαν αὐτῷ πιστεύεις. — Ce pain, dirai-je, est donc corps du Christ, non κατ' οὐσίαν, mais κατὰ χάριν : formule équivoque, qui compromet singulièrement la réalité du corps, de ce corps que notre auteur affirme pourtant qu'on le reçoit en vérité, σῶμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς ὑποδέχῃ. — Ce n'est là que la moindre erreur de cette théorie eucharistique, car elle implique que le pain reste pain en coexistant avec le corps du Christ : εἷς ὁ ἄρτος καὶ ἓν τὸ σῶμα. En d'autres termes, l'eucharistie est constituée de deux natures coexistantes, le pain et l'Esprit, qui forment ensemble une entité une que l'on appelle et que l'on croit le « corps du Christ ».

Que l'on compare le langage de Théodoret dans l'*Eranistes*, on se convaincra que l'erreur eucharistique de notre auteur et l'usage qu'il en fait pour défendre la distinction des deux natures dans l'incarnation, ont passé en bloc chez Théodoret[1].

P. 18 : « The Spirit descends upon the oblation... and causes the power of His Godhead to dwell in the bread and wine ».

1. Dans *Eucharistie* 3, p. 277-284, on trouvera exposée la doctrine

Or, l'auteur de ces *Confutationes* auxquelles appartient le texte eucharistique remarquable et jusqu'ici inconnu que l'on vient de lire, n'est pas des controversistes qui avec Théodoret ont immédiatement préludé au concile de Chalcédoine. Non, c'est cet Eutherius de Tyane qui, avec Jean d'Antioche, est le leader du parti nestorien au concile d'Éphèse : déposé par le concile, il refuse de se soumettre au moment où Jean d'Antioche se soumet : il est banni à Scythopolis, puis à Tyr, où il meurt vers 435[1]. « Cet Euthère, dit Mercator, a écrit des discours contre quelques expressions des catholiques, où il insinue son impiété dans les esprits d'une manière d'autant plus dangereuse qu'elle est plus adroite et plus subtile. Cela convient tout à fait aux dix-sept discours [les *Confutationes*] dont nous parlons, qui pour la plupart combattent des expressions de saint Cyrille... Ce qui serait plus important serait de savoir s'il [Euthérius] était hérétique ou non. Le P. Lupus n'en veut rien assurer, et croit néanmoins que ce que nous avons de lui porte à dire qu'il était orthodoxe, et qu'il n'a défendu Nestorius que parce qu'il l'a cru tel, ayant aimé sa personne, et non son erreur[2] ». M. Ficker croit que les *Confutationes* ne

eucharistique de Théodoret, que j'identifie avec le diphysisme. Cette interprétation a été adoptée par le P. Lebreton, p. 338-339, et par le P. Jansen, art. « Eucharistiques (Accidents) », p. 1376. Toutefois, ce dernier ne croit pas pouvoir écarter, « du moins sans instance possible », le sens qu'a donné longtemps l'enseignement des théologiens catholiques à la pensée eucharistique de Théodoret.

1. Ficker, p. 40. L'identification avait été proposée par le P. Garnier, solide éditeur de Marius Mercator. Eutherius a dû être fait évêque de Tyane en 431; Tyane appartenait à la *Cappadocia secunda*. Ficker, p. 87.

2. Tillemont, t. XIV, p. 508. Le P. Lupus, de Louvain, est l'éditeur du *Synodicon adv. tragoediam Irenaei* (1682).

visent pas directement saint Cyrille, mais son parti : elles auraient été composées après le concile d'Éphèse (431) et sous l'impression qu'en devait emporter un évêque de la minorité ; elles seraient antérieures au commencement de 433[1].

Ainsi, au lendemain même du concile d'Éphèse, et pour la défense de Nestorius, est produite par un évêque de la minorité la théorie eucharistique diphysite, qu'on pouvait croire jusqu'ici la création de Théodoret. Mais est-elle pour autant la création d'Euthérius de Tyane ?

* * *

Autant se demander si elle n'appartiendrait pas à l'enseignement de Nestorius. Et ici la documentation, qui était réduite presque à rien, vient de s'enrichir inopinément par la découverte en syriaque de ce *Livre d'Héraclide*, exposé de la controverse nestorienne par Nestorius en personne[2].

Il l'écrivit dans cet exil d'Égypte où il devait mourir ; il l'écrivit au moment où se tenait le concile de Chalcédoine (octobre 450), sinon peu après, et avant le décret impérial qui bannit Eutychès et Dioscore (juillet 451). Nestorius, déposé et exilé depuis vingt ans, exprime dans ce livre sa joie du triomphe de la foi du pape saint Léon et de Flavien, qu'il déclare être sa foi. Dans l'exposé des matières controversées, Nestorius, comme l'*Eranistes* de

1. Ficker, p. 80.

2. F. Bethune Baker, *Nestorius and his Teaching* (Cambridge 1908). F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas, traduit en français* (Paris 1910).

Théodoret, use de la forme d'un dialogue entre lui et un personnage fictif, Sophronius, qui s'exprime ainsi sur l'eucharistie (je mets mes paraphrases entre crochets] :

Sophronius. *Il en est nécessairement de l'union* [dans l'incarnation] *comme* [dans l'eucharistie] *du pain quand il devient corps. C'est un seul et même corps, et non deux. Un aussi est* [le corps eucharistique,] *ce qui est conçu comme la nature du corps : et il n'est plus conçu dans sa première nature*, [le pain qu'il était d'abord,] *mais dans celle qui lui est advenue comme sienne* [, le corps sacramentel], *de sorte qu'il ne soit pas désormais ce qu'il paraît* [, puisqu'il paraît pain, φαινόμενος ἄρτος], *mais ce qui est conçu* [, le corps qui ne se perçoit pas, mais se conçoit]. *C'est pourquoi aussi l'Apôtre avait lancé une peine terrible contre ceux qui pensaient que le corps de Notre Seigneur est commun* [*Heb.* x, 28-29]... *Il a dit cela contre ceux qui regardaient le sang et le corps de Dieu comme le sang et le corps de l'homme* [, de tous les hommes], *et qui étaient dans l'erreur en pensant que le corps et le sang par lequel nous avons été sanctifiés* [ou rachetés] *sont comme* [le corps et le sang] *du commun des hommes. Ils ont ainsi outragé l'Esprit de la grâce en ne confessant pas que le Fils de Dieu est consubstantiel à Dieu le Père, mais que le corps du Fils de Dieu est le corps de l'homme* [, d'un homme], *lui qui a élevé le corps et le sang* [qu'il s'est donnés dans l'incarnation] *jusqu'à sa propre essence et qui n'a pas permis qu'ils fussent accusés d'être une essence humaine, mais qu'ils fussent adorés dans sa propre essence*[1].

Sophronius, dans ce développement, énonce que le corps, dans lequel le Verbe s'est incarné, n'est

1. Nau, p. 25-26. Bethune, p. 141.

pas le corps d'un homme simplement, mais un corps humain élevé par le Verbe jusqu'à sa propre essence : Sophronius exprime là en termes d'une médiocre lucidité la doctrine de la formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. L'intérêt est qu'il l'applique à l'eucharistie. De même que le corps humain dans l'incarnation n'a plus sa nature propre, ainsi dans l'eucharistie le pain n'a plus sa nature de pain, il est devenu corps. Et bien qu'à nos sens il semble pain, il ne l'est plus qu'en apparence : en soi il est ce que nous concevons qu'il est quand nous lui donnons son nom de corps du Christ.

Telle est l'expression du dogme eucharistique que Nestorius prête à Sophronius, c'est-à-dire à un tenant de la doctrine qu'il combat, lui Nestorius, c'est-à-dire à un avocat de la doctrine cyrilline.

L'analogie de l'eucharistie et de l'incarnation étant ainsi posée, on pourra appliquer à l'eucharistie ce que Sophronius dit de l'incarnation : le Fils consubstantiel au Père y assume son corps et son sang dans son οὐσία divine, si bien que ce corps ne peut plus être qualifié humain (ce serait une insulte), et qu'il est adoré dans la propre οὐσία du Verbe.

Nestorius triomphe de cette christologie monophysite qu'il attribue à Cyrille ! « Est-ce que, demande-t-il, le pain est corps du Christ par un changement d'οὐσία ? » Alors, conclut-il, il n'y a plus de pain [1]. Et *a pari* il n'y a plus d'humanité dans le Verbe incarné.

Nestorius a évidemment beau jeu contre la formule

1. Nau, p. 29 : « Est-ce par un changement d'essence que le pain est le corps du Christ? » Bethune, p. 145 : « Is the bread the body of Christ by a change of *ousia*...? »

imprudemment proposée de la μία φύσις, pour l'incarnation. Comment, en effet, demande-t-il, deux natures qui sont deux ne seraient-elles pas conçues comme deux? « Comment la dualité est-elle supprimée? » Nestorius suppose que Cyrille s'en tire en distinguant deux catégories : « Autre chose est la foi, et autre chose est la nature ». Nestorius s'élève vivement contre ce sophisme, et, pour qu'on en juge mieux, il l'applique à l'eucharistie :

Par exemple, lorsqu'il dit sur le pain : « Ceci est mon corps », il ne dit pas que le pain n'est pas du pain et que son corps n'est pas un corps, mais en les montrant [ἀποδεικτικῶς] *il dit pain et corps, ce qui est l'essence. Nous savons que le pain est du pain par nature et par essence. Mais* [lorsqu'il s'agit de] *croire que le pain est son corps, par la foi, non par la nature, il cherche à nous persuader de croire ce qui n'a pas lieu par essence, de manière que cela ait lieu par la foi et non par essence. S'il s'agissait de l'essence, à quoi bon la foi? Aussi il ne dit pas : Croyez que le pain est du pain, parce que quiconque voit le pain sait que c'est du pain. Il n'a pas besoin non plus de faire croire que le corps est un corps, car tout le monde voit et sait que c'est un corps. C'est donc ce qui n'est pas* [par essence], *qu'il nous demande de croire tel* [par la foi], *de sorte que cela arrive par la foi à ceux qui croient* [1].

Essayons de tirer au clair l'argumentation de Nestorius. L'incarnation ne peut être enfermée dans la formule μία φύσις, de même que dans l'eucharistie on ne peut dire que le pain est corps. Assurément, il est écrit : Ceci est mon corps. Mais, assure Nestorius, nous savons bien que le pain est pain, et que le corps

1. Nau, p. 288. Bethune, p. 146.

est corps : le pain dans l'eucharistie reste pain κατὰ φύσιν et κατ' οὐσίαν. En effet, « quiconque voit le pain sait que c'est du pain », et quiconque dit corps sait bien qu'un corps est un corps. — Nous induirons de là que Nestorius enseigne la coexistence ou συνουσία du pain et du corps dans l'eucharistie, c'est ce que nous nommons le diphysisme[1]. — Que reproche-t-il à Cyrille? De concevoir l'eucharistie comme ἕν τι : pain = corps. Et cette identité, Nestorius ne veut la concevoir qu'à la condition que le pain n'ait plus son οὐσία, et le corps pas davantage. Cyrille devra dire que le pain n'est pas du pain, que le corps n'est pas un corps, mais Cyrille sera supposé dire que les choses sont ainsi, non au jugement des sens, mais κατὰ πίστιν. Vous voyez comment Cyrille énonce que ce qui est n'est pas, et que ce qui ne peut pas être κατ' οὐσίαν est κατὰ πίστιν. C'est la ruine de la foi! « Celui qui supprime ici l'essence, conclut Nestorius, supprime avec elle ce qui est conçu par la foi[2]. »

Nestorius veut acculer son adversaire dans une impasse dialectique, et lui faire avouer qu'un être est et n'est pas, mais l'impasse a une issue! Car il suffit à Cyrille de dire : Quoi qu'il en soit de l'incarnation, je n'énonce pas au sujet de l'eucharistie que le pain est pain, mais j'énonce qu'il est apparence de pain : le corps n'est pas ἐν ἄρτῳ, mais ὡς ἐν ἄρτῳ, le corps est présent κατ' οὐσίαν, le pain est seulement ἐν δοκήσει. Je

1. Garnier, *Dissert. I de haeresi et libris Nestorii*, 5 (*P. G.* XLVIII, 1165) : « ... dixi Nestorium, etsi Christi corpus reapse praesens sub symbolis offerri crediderit in sacrificio, et in communione mandu cari, in eo tamen circa modum praesentiae errasse, quod corpus Christi crederet per meram συνάφειαν atque συνουσίωσιν conjungi, quod impanari nunc vulgo dicunt ».

2. Nau, *ibid.*

ne puis m'expliquer le comment de cette substitution, mais elle est la suite nécessaire de l'affirmation : Ceci est mon corps. — J'imagine, par hypothèse, la réponse de Cyrille, nous verrons tout à l'heure que Cyrille en personne nous en fournit tous les éléments.

M. Bethune Baker a tiré de cette argumentation de Nestorius une conclusion qui a un prix plus grand sous sa plume anglicane : « La conception de l'eucharistie qui est représentée comme celle de l'école de Cyrille, évidemment, est une approximation très voisine de la doctrine de la transsubstantiation, l'*ousia* du pain et du vin devenant l'*ousia* du Verbe de Dieu et cessant d'être réellement pain et vin, tandis que Nestorius défend l'idée que le pain et le vin subsistent dans leur propre *ousia*[1]. »

Nous pouvons conclure que la controverse nestorienne met en conflit deux conceptions de l'eucharistie : la conception de Cyrille, qui est celle de la conversion substantielle du pain au corps, et la conception de Nestorius ou des Antiochiens, qui est celle d'un diphysisme où le pain subsiste en sa substance

1. Bethune, p. 146 : « The view of the Eucharist which is represented as that of Cyril's school, it is evident, approximates closely to the doctrine of « transubstantiation », the *ousia* of the bread and wine becoming the *ousia* of the Word of God and ceasing to remain real bread and wine; whereas Nestorius champions the view that they remain in their own *ousia*, though inasmuch as that *ousia* is the same as the *ousia* of his human nature they are his body and blood ».
« Nous retrouvons cette doctrine exprimée avec beaucoup de relief dans un sermon de Nestorius dont l'authenticité n'est pas contestée : Nestorius ne veut pas que l'on « concorpore » ce qui est de l'humanité à ce qui est de la divinité incorporelle. Pseudo-Chrysostom. *Homil. in illud Intueamini* (*P. G.* LXIV, 492) : τὰ τῆς ἀνθρωπότητος τῷ τῆς θεότητος ἀσωμάτῳ μὴ συναναsωματώσωμεν,... τὰ τῶν φύσεων γνωρίζοντες ἴδια. Loofs, *Nestoriana*, p. 242. Bethune Baker, p. 105.

et s'unit à l'Esprit pour constituer le corps eucharistique[1].

*
* *

Essayons de décrire la doctrine eucharistique de saint Cyrille[2].

Le Verbe qui est donné au fidèle par la communion, est donné comme un principe de vie, et il est donné uni à la chair qui est née de la Vierge Marie. Cyrille a été amené à se placer au même point de vue que saint Grégoire de Nysse, c'est-à-dire à considérer le fruit produit dans le fidèle par la communion, l'immortalité. Or, ce don de l'immortalité corporelle tient au corps même du Christ dont l'eulogie mystique est le véhicule[3].

Jésus est entré dans la maison de saint Pierre, il a touché la main de la femme malade de fièvre, et la fièvre a été dissipée. Apprenons par là quelle utilité

1. Et cela confirme une curieuse intuition de Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte* (1866), I, 2, p. 415 (cité par Struckmann, *Cyrill*, p. 83) : « Dieselben Kirchenlehrer, welche in der Lehre von der Person Christi am meisten auf die Einheit drangen und, wie es scheint, die menschliche Natur in die göttliche aufgehen liessen, näherten sich auch in der Lehre vom Abendmahl am meisten der Transsubstantiation sidee: diejenigen dagegen, welche den Unterschied der beiden Naturen besonders hervorhoben, hielten auch im Abendmahl die beiden Elemente strenger auseinander. »

2. J. Mahé, « L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie », dans la *Revue d'hist. eccl.* de Louvain, t. VII (1907), p. 677-696, traite à fond la question que nous touchons ici et la résout dans le même sens que nous. Les textes de Cyrille sur l'eucharistie sont réunis par Pusey, p. 614-654, et mieux par Struckmann, *Cyrill*, p. 20-138.

3. Le mot εὐλογία comme synonyme d'eucharistie est familier à Cyrille. Il semble avoir été usuel en Égypte : voyez *Historia monach. in Aegypto*, l. 64 éd. Preuschen, p. 24. Cf. Brightman, p. 597. Wilpert, *Fractio panis*, p. 10.

il y a à prendre contact avec la chair sacrée du Sauveur. « Il fallait, oui, il fallait que nous apprenions que cette chair sacrée portait en elle l'énergie de la puissance du Verbe... Que Jésus donc entre en contact avec nous, ou mieux nous avec lui, par l'eulogie mystique, afin qu'il nous délivre des infirmités de l'âme[1]. » — Les chrétiens sont sanctifiés, non plus par l'agneau pascal, mais par le Christ lui-même offert « grâce à l'eulogie mystique, par laquelle nous sommes bénis et vivifiés. Car il est pour nous le pain vivant qui descend du ciel et qui donne la vie au monde[2] ». — L'action de grâces de Jésus à la cène était le modèle et la leçon de l'anaphore liturgique, car c'est après une action de grâces pareille que nous approchons de la table sainte, avec la « foi que nous sommes vivifiés et bénis corporellement et spirituellement : nous recevons en nous le Verbe qui s'est incarné pour nous, et qui est vie et vivifiant[3] ». — En d'autres mots, la vivification de notre être dans son âme et dans son corps est le fruit de la communion à la chair du Christ, parce que cette chair ne fait qu'un avec le Verbe qui s'est incarné en elle. On reconnaît dans ces termes la formule sous-jacente μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Supposer que Cyrille distingue le Verbe et la chair pour ne retenir que la vertu de vie communiquée par le Verbe à la chair, c'est séparer ce que Cyrille ne concevait pas qu'on pût séparer[4].

1. *Comm. in Luc.* IV, 38 : ἁπτέσθω ἡμῶν, μᾶλλον δὲ ἡμεῖς αὐτοῦ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας.

2. *Id.* XXII, 14.

3. *Id.* 19 : ζωοποιούμεθα καὶ εὐλογούμεθα καὶ σωματικῶς καὶ πνευματικῶς· δεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτοῖς τὸν ἐνανθρωπήσαντα δι' ἡμᾶς τοῦ θεοῦ πατρὸς λόγον, ὅς ἐστι ζωὴ καὶ ζωοποιός.

4. STEITZ, t. XII, p. 242, après avoir affirmé que Cyrille croit à une

Cherchons, poursuit saint Cyrille, la raison du mystère eucharistique. Dieu avait créé l'immortalité, mais le péché introduisit la mort, et Dieu dit à Adam : *Tu es poussière et tu retourneras à la poussière.* Comment l'homme pouvait-il retrouver l'immortalité perdue? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or, le Verbe est cette puissance vivifiante (δύναμις ζωοποιός). Le Verbe donc s'incarna, et, en s'unissant une chair mortelle, il l'immunisa contre la mort: de plus, il la rendit vivifiante. En effet, si vous trempez une mie de pain dans du vin, dans de l'huile, dans un liquide quelconque, elle s'en pénètre jusqu'à saturation; si vous mettez du fer au feu, il se pénètre pareillement de l'énergie du feu; ainsi le Verbe vivifiant, en s'unissant à la chair, « en la manière que lui seul sait ». a rendu cette chair vivifiante. Donc, « nous qui mangeons la chair du Christ notre Sauveur, nous qui buvons son sang précieux, nous avons la vie en nous, étant faits comme un avec lui et demeurant en lui[1] ».

réelle presence, à une réelle manducation du corps et du sang du Christ, suppose qu'il ne s'agit pas d'une presence substantielle, mais dynamique, autrement dit de la fameuse presence en vertu. Harnack, t. II, p. 136, comme Steitz, croit à une présence dynamique, mais il va plus loin : « Le corps eucharistique, dit-il, est dans son efficacité identique au corps réel ». Loofs, *Leitfaden*, p. 328, pense que Cyrille n'a pas dépassé la « realistisch-dynamische Assumptionstheorie ». Struckmann dit très bien, p. 451 : « Cyrill v. A. hat den eucharistischen Leib für völlig identisch mit dem verklärten Leibe Christi gehalten, nicht etwa nur den Wirkungen, sondern dem Wesen nach. »

1. *Ibid.* : Ἑνώσας ἑαυτῷ dans l'incarnation τὴν τῷ θανάτῳ κάτοχον σάρκα, ὁ λόγος ἀπέφηνε αὐτὴν καὶ ζωοποιόν... Οὐκοῦν ἐσθίοντες (dans l'eucharistie τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς. J'ai abrégé le texte. — Rapprochez *De adoratione*, 12 : δεχόμεθα καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς διὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός τε καὶ αἵματος, ἵνα πρὸς καινότητα ζωῆς ἀναστοιχειούμενοι δι' αὐτοῦ καὶ ἐν

Une objection se présente : si le Verbe vient dans le fidèle ainsi κατὰ φύσιν, le Verbe étant vie, la chair du fidèle ne devient-elle pas à son tour vivifiante? Non, répond Cyrille, le Verbe ne s'incarne pas en nous, comme il s'est incarné dans le sein de Marie. Il n'y a, à être proprement le corps du Verbe, que le corps qui est né de Marie.

Ineffable et inconcevable du tout au tout et connu du Verbe seul est le mode de cette union [du Verbe et de la chair dans l'incarnation. C'est] *par sa chair sacrée et par son précieux sang que le verbe est comme répandu dans nos corps, et* [cette chair et ce sang] *nous les recevons en eulogie vivifiante comme du pain et du vin. Car de peur que nous ne soyons arrêtés en voyant de la chair et du sang sur la table sainte de nos églises, Dieu, par égard pour notre faiblesse, donne aux oblats une puissance de vie et les transforme en l'énergie de sa propre chair, afin que par ces oblats nous ayons la participation vivifiante, et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant. Ne doute pas que ce soit la vérité, le Christ lui-même ayant dit : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*[1]. »

αὐτῷ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποσκευαζόμεθα. Noter le mot ἀναστοιχειούμενοι, *re elementari!* On le retrouve dans *Comment. in Ioa.* IV, 2 : φθαρτοὶ διὰ τὴν φύσιν ἐσμὲν τῆς σαρκός, ἀλλὰ τῇ μίξει (le mélange de la chair du Christ et de la nôtre τὴν ἑαυτῶν ἀφέντες ἀσθένειαν, εἰς τὸ ἐκείνης ἴδιον ἀναστοιχειούμεθα, τουτέστι τὴν ζωήν, dans le même passage la chair du Christ nous convertit en son immortalité : μεταποιήσει πάντως εἰς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν τουτέστι τὴν ἀθανασίαν τοὺς μετεσχηκότας αὐτῆς. Rapprochez encore *Comment. in Ioa.* XV. I. Cyrille appelle cette union du communiant et du Christ une συνάφεια κατὰ σάρκα *ibid.*. Je ne cite ces textes que pour montrer jusqu'où va le réalisme de Cyrille, et sans vouloir toucher à la question qu'ils soulèvent de l'union physique, où l'on sait que les théologiens modernes n'ont pas accepté à la lettre le langage de Cyrille.

1. *Comment. in Luc.* XXII. 19. Steitz voit dans ce texte, « Dieu

Le commentaire sur saint Luc, auquel le morceau doctrinal qui précède, est emprunté, est une œuvre de Cyrille postérieure à 428 et porte la trace des préoccupations antinestoriennes [1]. On y voit sans peine que, pour Cyrille et pour les Alexandrins, la foi à la réception du corps du Sauveur dans l'eucharistie, et non du corps séparé de la divinité, mais du corps uni à la divinité immédiatement et d'une union physique, est une foi indiscutée, jusque-là qu'on en fait une base d'argumentation contre Nestorius.

Cyrille, qui a tant insisté sur la puissance vivificatrice du corps du Christ dans l'eucharistie, n'approfondit pas le mystère du mode de la présence

transformant les éléments en l'énergie de sa propre chair », la preuve que Cyrille croyait seulement à une présence dynamique du corps du Christ. le pain et le vin étant dotés d'une qualité du corps et du sang. M. Mahé p. 695 note avec raison que ce texte exclut une présence matérielle et grossière, comme celle dont se scandalisaient les Capharnaïtes, et il insiste sur le caractère vivifiant de l'eulogie. « L'ensemble du morceau, sagement entendu, cadre parfaitement avec la doctrine cyrillienne telle que nous la connaissons par ailleurs. » — M. Mahé, p. 694, émet cependant des doutes sur l'authenticité du morceau. On ne voit pas bien sur quoi il les appuie.

1. Voyez aussi, du même temps, l'*Epistula ad Calosyrium* (*P. G.* LXXVI, p. 1073). Ce texte vise l'erreur de quelques moines de la montagne de Calamon, dans le diocèse d'Arsinoé dont Calosyrius est évêque : ces moines sont tombés dans l'erreur des anthropomorphites, et de plus dans l'erreur qui consiste à croire que l'eucharistie n'a plus de force pour sanctifier, si on la garde plus d'un jour. Cyrille les traite de fous, tant ce sentiment est contraire au sentiment commun. Le Christ, dit-il, ne change pas (ἀλλοιοῦται = *immutatur, deterior fit*), et son saint corps n'est pas converti (μεταβληθήσεται), mais la puissance de l'eucharistie et sa grâce vivificatrice demeurent dans ce corps. En d'autres termes, le pain et le vin une fois consacrés, restent consacrés. Remarquez l'expression : οὐδὲ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα μεταβληθήσεται, le corps, dès là qu'il est ὡς ἐν ἄρτῳ, ne sera pas *converti* en telle sorte qu'il disparaisse des espèces sacramentelles. Le texte est classique, tant pour cet emploi du verbe μεταβάλλειν, que pour l'affirmation de la permanence de la présence réelle dans les hosties réservées après la communion.

réelle. Le Seigneur à la cène, dit-il, nous instruit par son exemple que nous devons rendre grâces avant de rompre le pain :

C'est pour cela que plaçant les susdits [éléments] *sous le regard de Dieu, nous prions avec instance qu'ils soient changés pour nous en eulogie spirituelle, afin qu'en les recevant nous soyons sanctifiés corporellement et spirituellement. Puis il dit en montrant* [les éléments] : « *Ceci est mon corps* » *et* « *Ceci est mon sang* », *afin que tu ne t'imagines pas*[1] *que ce qui paraît est une figure, mais que tu saches bien que, par quelque chose d'ineffable du Dieu tout-puissant, les oblats sont changés véritablement au corps et au sang du Christ*[2], *et nous, en y communiant, nous recevons la vertu vivifiante et sanctifiante du Christ. Car il fallait que le Christ par l'esprit saint* [fût] *en nous en une manière digne de Dieu, et s'unit comme à nos corps par sa sainte chair et son sang précieux, que nous avons dans l'eulogie vivificatrice comme dans du pain et vin*[3]...

C'est tout[4]. Cette doctrine est très ferme cependant, ce qui paraît (τὰ φαινόμενα), — le pain et le vin en tant qu'ils se voient, et mieux le semblant de pain et de vin, l'apparence (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ)[5], — ne constitue

1. Cyrille vise le même adversaire que Macarius Magnès (Voyez plus haut, p. 391). Struckmann, p. 123, identifie cet adversaire innommé avec Théodore de Mopsueste.

2. En grec : μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα, ἀλλὰ... μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα χριστοῦ.

3. En grec : εἰς εὐλογίαν ζωοποιὸν ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ.

4. *Comment. in Mat.* xxvi, 27 (P. G. LXXII, 452).

5. L. P. Jansen, *art. cit.* p. 1374 : « Nous tenons avec le P. Mahé, que le texte, replacé dans son cadre naturel et lu surtout à la lumière des autres textes cyrilliens touchant l'eucharistie, exige plus qu'une présence purement dynamique : une transformation des oblats est

pas un pur symbole τύπος. Une opération ineffable, insaisissable, est intervenue, opération qui a Dieu pour auteur, opération par laquelle le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ : διά τινος ἀρρήτου τοῦ πάντα ἰσχύοντος θεοῦ μεταποιεῖσθαι[1] εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς τὰ παρεννηνεγμένα. Remarquez comme Cyrille insiste sur le mystère de la conversion, mystère ineffable de la toute-puissance de Dieu : une présence en vertu ne comporterait pas tant de mystère. L'idée de conversion est ici plus pleine que nous ne l'avons nulle part encore rencontrée, et tout le sens en a été souligné par Nestorius quand il accuse Cyrille de croire que l'οὐσία du pain est en quelque sorte fondue dans celle du corps.

* * *

La controverse entre Nestorius et Cyrille ne porte pas sur la présence réelle, ni sur le mystère par quoi cette présence est réalisée, elle porte seule-

affirmée, dont le *terminus ad quem* est la chair vivifiante du Verbe... Mais nous serions d'avis que saint Cyrille n'a pas songé au mode de cette transformation, et moins encore aux conditions d'existence de ce qu'il appelle τὰ φαινόμενα, cela, parce que pour lui le côté attachant du sacrement, et partant l'attention de la pensée est ailleurs, elle est dans le pouvoir vivifiant de l'eulogie. » Cela contre RAUSCHEN, p. 38.

1. Nous avons vu Cyrille se servir du verbe μεταποιεῖσθαι pour désigner la transformation de notre chair mortelle en chair immortelle par la communion. STRÜCKMANN, p. 124 : « Hat er die Begriffe Substanz und accidenz auf das heilige Geheimnis angewandt? Wir möchten meinen, dass sicher die weitere Konsequenz aus dem ὡς ἐν ἄρτῳ und dem μεταποιεῖσθαι die Transsubstantiationslehre bildet. Cyrill befand sich in gradliniger Entwicklung zum terminus μετουσίωσις. Aber direkt ausgesprochen hat der Kirchenlehrer des 5 Jahrhunderts noch nicht, was es später dogmatisch fixiert wurde. »

ment sur la vivification produite par le corps du Christ dans le fidèle.

Nestorius demande : Dans l'eucharistie, que mangeons-nous ? la divinité ou la chair ? comme il demandait si Marie a enfanté la divinité ou la chair.

Si les deux [natures] *sont mêlées* [en une], *pourquoi l'Écriture rapporte-t-elle du Seigneur qu'il a dit en enseignant à ses disciples la vertu du mystère : « Dans la nuit où il fut trahi, ayant pris du pain et rendu grâce, il le donna à ses disciples en disant : Prenez, mangez tous, car ceci est mon corps ». Pourquoi ne dit-il pas : Ceci est ma divinité pour vous rompue? Et encore, quand il donne le calice des mystères, il ne dit pas : Ceci est ma divinité pour vous répandue, mais : « Ceci est mon sang pour vous répandu en rémission des péchés*[1] ».

Nestorius accepte qu'on dise que le fidèle mange la chair du Christ[2]. Il n'admet pas que cette chair produise en nous un effet physique, car elle est là seulement pour commémorer la mort du Christ, la mort de l'homme, s'entend, non du Dieu. Et Nestorius écarte comme une « ignorance » la doctrine de ceux qui veulent attribuer une efficacité vivifiante à la réception du corps eucharistique[3]. En d'autres termes, Nestorius vide l'eucharistie de l'efficacité vivifiante que lui attribue Cyrille; il n'admet d'autre présence réelle que celle de la chair du Christ, abstraction faite de la divinité[4].

1. Nestor. *Sermo in Iudam*, 2 (Garnier, *Sermo* 8). Loofs, *Nestoriana*, p. 229. Cf. Cyrill. *Adv. Nestor.* IV, 4 et 5 (*P. G.* LXXVI, 189).

2. Loofs, *Nestoriana*, p. 227-228 et 355.

3. Nestor. *Anathem.* 11 : « Si quis dixerit unitam carnem Verbo Dei ex naturae propriae possibilitate vivificatricem esse..., anathema sit. » Loofs, *Nestoriana*, p. 216.

4. Struckmann, p. 89. — Nestorius, dans le *Livre d'Héraclide*.

Cyrille n'accepte pas que Nestorius pose la question sous la forme du dilemne : Chair ou divinité ? Le chrétien, dans la communion, ne reçoit pas la divinité simplement, ni la chair simplement, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν τοῦ λόγου σάρκα ζωοποιὸν γεγενημένην, la propre chair du Verbe faite vivifiante. Et comme le Verbe a fait sien le corps dans lequel il s'est incarné, par une union qui dépasse notre intelligence et notre discours, ainsi nous, « nous participons à sa chair sacrée et à son sang, et nous sommes vivifiés en tout [notre être] et totalement, le Verbe demeurant en nous divinement par le saint Esprit, humainement par la chair sacrée et le précieux sang [1] ». La doctrine eucharistique de Cyrille s'affirme avec une parfaite constance : on ne peut séparer dans l'eucharistie la divinité et la chair, l'eucharistie étant vivifiante et n'étant vivifiante que par l'union de la divinité à la chair [2].

Le concile d'Égypte réuni par Cyrille à Alexandrie (novembre 430), se prononce, dans son épître synodale, contre la doctrine eucharistique de Nestorius.

[Quand] *nous nous approchons des eulogies mystiques et que nous sommes sanctifiés* [par leur réception], *nous*

a une réponse directe : « Le livre divin a simplement dit *chair*, et moi, parce que par *chair* je conçois la chair et non la divinité, vous m'avez condamné comme si je divisais, et concevais l'un comme chair et l'autre comme divinité. Je ne divise pas l'union des natures, mais seulement les natures qui sont unies sous le rapport des essences, et qui sont sans confusion de l'une et de l'autre... »

1. Cyrill. *Adv. Nestor. loc. cit.* (p. 192-193). Il convient de lire tout le morceau, où Cyrille revient à plusieurs reprises sur la même affirmation. Pusey, p. 196-200. Struckmann, p. 94-96.

2. D'autres textes de l'*Adv. Nestor.* IV, 6 (p. 200-201), V, 7 (p. 205-208), sont produits par Struckmann, p. 96-100, qui a pris la peine de réfuter Michaud, « Saint Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie ». *Revue internat. de théologie*, 1902. Voyez encore *De recta fide*, 38 (p. 1189-1192), et *Epistul.* XI *ad Caelestin.* (LXXVII, p. 88).

participons à la chair sacrée et au précieux sang du Sauveur : nous ne recevons pas une chair commune, non certes, ni non plus [la chair] *d'un homme qui aurait été sanctifié ou associé au Verbe dans une unité de dignité, ou en qui Dieu aurait habité, mais* [la chair] *véritablement vivifiante, la chair propre du Verbe... Car comment la chair d'un homme serait-elle vivifiante par nature*[1]*?*

La réalité du corps eucharistique n'est pas en discussion, entre Nestorius et Cyrille, entre Antiochiens et Alexandrins, mais seulement la vertu divine de ce corps, en d'autres termes, l'union de la divinité et de la chair. Dans ses *Anathématismes* 11 et 12, Cyrille condamne quiconque ne reconnaît pas que « la chair du Seigneur est vivifiante, parce qu'elle est la propre chair du Verbe », et puisque le Verbe « est vie et vivifiant en tant que Dieu[2] ».

En s'exprimant ainsi, il précise la discussion, il la restreint aussi et la dégage de son application à l'eucharistie, pour la fixer sur le seul terrain de la christologie. Nestorius, dans les *Anathématismes* par lesquels il répond à ceux de Cyrille, fait de même. Les Antiochiens, dans leur opposition aux *Anathématismes* de Cyrille, se limitent à la christologie, pareillement. Par suite, le concile d'Éphèse n'aura pas à se prononcer sur l'eucharistie. L'historien catholique du dogme eucharistique ne peut que

1. *Synodica epistul.* 7. Mansi, *Concil.* t. IV, p. 1077. Struckmann, p. 104.

2. *Anathematism.* 11. Mansi, p. 1094 : « Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse tanquam propriam ipsius Dei Verbi, sed quasi alterius cuiuspiam praeter ipsum... et non potius, ut diximus, vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi Dei, cui omnia vivificare possibile est, anathema sit. » Trad. Denys le Petit). Struckmann, p. 105-109.

regretter que le concile à qui l'on doit la définition du θεοτόκος, n'ait pas produit un vocable d'une pareille frappe pour définir l'eucharistie.

*
* *

A défaut d'une définition émanée du concile d'Éphèse, pourquoi l'autorité de Cyrille n'a-t-elle pas été sur la théologie grecque subséquente plus décisive? La raison en est toujours la même, c'est qu'il n'y avait pas de question eucharistique.

Il n'y en a pas pour le faux Aréopagite, pas davantage pour Léonce de Byzance, pas davantage pour saint Jean Damascène. La foi, informée par la liturgie et la catéchèse, élimine sans controverse les erreurs comme le diphysisme eucharistique de Nestorius, d'Euthérius, de Théodoret. Pourtant, par appréhension du monophysisme christologique, par piété aussi, elle répugne à analyser le mystère de la conversion. La dogmatique grecque ne dépassera pas les expressions de saint Cyrille, elle se tiendra plutôt en deçà. Le Damascène prendra à Cyrille, qui le doit à Grégoire de Nysse, le terme de μεταποίησις, mais il se récusera d'entreprendre l'analyse de cette opération : « Si tu cherches le mode selon lequel elle se produit, écrit-il, il te suffit d'entendre que c'est par le saint Esprit et selon le même mode qui a permis au Seigneur de se donner une chair dans le sein de la sainte Théotokos : nous ne savons rien de plus, sinon que la parole de Dieu est véritable et efficace et toute-puissante ; quant au mode, il est impénétrable[1] ».

1. Cyrill. *Comment. in Ioa.* VI, 64. Cf. Ioa. Damascen. *De fide orthod.*

En Occident, l'autorité de Cyrille se fera sentir aussi[1]. Voici, par exemple, prise à Cassiodore († 570), une définition de l'eucharistie, qui est purement cyrilline :

In ista carne ac sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat: sed vivificatricem substantiam atque salutarem et ipsius Verbi propriam factam, per quam peccatorum remissio et aeternae vitae dona praestantur[2].

L'Occident, aussi bien, depuis Ambroise, possède un langage eucharistique achevé. Saint Léon pourrait en témoigner admirablement[3]. Je préfère citer à

IV. 13 *P. G.* XCIV, 1144. Comparez Narsai *ap.* Connolly, p. 28 : « Great. my brethen, is this Mystery and unspeakable; and he that is able fitly to describe it, let him fitly describe it if he can. I have a mystery. I have a mystery. cried Isaiah. the marvel of prophets, concerning the revelation of God which hesaw in the temple! » Comparez encore le beau texte d'Isaac le Grand, patriarche d'Arménie († 440), cité par Pusey, p. 493, d'après Assemani, *Biblioth. orient.* t. I, p. 220.

1. Cassiodor. *In psalm.* IX.

2. On pourrait citer le pape saint Léon, il a pour défendre contre le monophysisme la réalité de la chair du Christ des expressions eucharistiques du réalisme le plus net. S'adressant au traître Judas, il s'écrie, *Sermo* LIV, 3 : « Cur de eius [= *Christi*] bonitate diffidis, qui te a corporis et sanguinis sui communione non repulit? » *Sermo* XCI, 3 : « Sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. *Hoc* enim ore sumitur quod fide creditur; et frustra ab illis *Amen* respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur. » *Epistul.* LIX, 2 : « ... in ecclesia Dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur. Quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae *hoc* impartitur, *hoc* sumitur, ut accipientes virtutem cibi in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. » J'ai souligné l'emploi du pronom *hoc* comme une allusion aux paroles de la consécration. Saint Léon n'avait pas à insister sur la vertu vivificatrice, comme le faisait saint Cyrille, mais sur la réalité de la chair. Remarquez l'idée que le communiant passe dans la chair du Christ : on peut voir là une idée cyrilline, et noter que saint Léon y revient avec prédilection. Voyez *Sermo* LXIII, 6.

3. Ce sermon, qui a pour incipit *Magnitudo caelestium beneficiorum*, est l'homelie XVI du Pseudo-Eusèbe d'Emèse *Biblioth. max.*

l'appui un auteur beaucoup moindre, mais dont un texte sur ce point de doctrine est devenu classique : Fauste, évêque de Riez en Provence (entre 452 et 487), dans son sermon *Magnitudo*. Ce sermon est plein de réminiscences et d'emprunts : l'auteur a lu saint Cyprien, saint Augustin, surtout saint Ambroise (dans le *De mysteriis*). Mais il donne au langage eucharistique ambrosien une précision qui lui manquait par l'emploi du terme de *substantia* : il parle de la substance du pain, de la transformation du pain et du vin en la substance du Christ, en la nature du Christ, en la nature du corps du Christ, en la substance du corps du Christ : il parle même des espèces. Nous tenons les expressions latines définitives[1].

... Nam et invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta

patr. VI, 636). Ce recueil, qui semble avoir été utilisé par saint Césaire, est sûrement d'origine gallicane, peut-être lyonnaise, et renferme des pièces empruntées à divers auteurs, tous du milieu ou de la seconde moitié du v^e^ siècle. Engelbrecht a montré qu'il y a des raisons philologiques intrinsèques d'attribuer le sermon *Magnitudo* à Fauste de Riez. *Studien über die Schriften des Faustus* (Wien 1889), p. 68. — Je dois cette note à l'obligeance de Dom Morin.

1. *P. L.* XXX, p. 272 : « In Christi substantiam terrena et mortalia commutantur. » Il compare la consécration eucharistique au baptême reçu par le fidèle : « In exteriore nihil additum est et totum in interiore mutatum est » *ibid.*. Il parle de la substance du pain : « Frumentum... per aquam et ignem in unius panis substantia congregatur » (p. 275). Voyez, sur la fin de l'homélie : « Nec dubitet quisquam primarias creaturas nutu divinae potentiae, praesentia summae maiestatis, in dominici corporis transire posse naturam... Quando benedicendae verbis caelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini : post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? » (p. 275). Voyez encore l'emploi du terme espèces : « Vera unica et perfecta hostia, fide existimanda, non specie » (p. 272).

potestate convertit, ita dicens : « Accipite et comedite, hoc est corpus meum. » Et sanctificatione repetita : « Accipite et bibite, hic est sanguis meus. » Ergo ad verbum precipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa caelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum : pari potestate in spiritualibus sacramentis, ubi precipit virtus, servit effectus[1].

Au IXe siècle, au moment de ce que l'on a appelé la première controverse eucharistique, ce texte de Fauste (décoré du nom d'Eusèbe d'Emèse) servira à Paschase Radbert à réfuter Ratramne[2].

Il servira mieux encore à Haymon d'Halberstadt, à atteindre la formule la plus approchée qu'on ait eue de la transsubstantiation, avant le mot lui-même[3].

Au XIe siècle, au temps de la controverse contre Bérenger, Guitmond d'Aversa en fera un de ses meilleurs arguments contre les partisans de l'impanation[4]. Au XIIe siècle, il entrera dans le *Décret*

1. Je cite d'après Friedberg. *Corpus iuris canon.* t. I (Leipzig 1879), p. 1325. On trouvera toute l'homélie sous le nom de saint Jérôme dans *P. L.* XXX, 271-276, et sous le nom de saint Césaire d'Arles, dans *P. L.* LXVII, 1052-1056.

2. Paschas. *Epistul. ad Frudegar.* (*P. L.* t. CXX), p. 1354.

3. Haymo, dans *P. L.* CXVIII, 816 : « Credimus et fideliter confitemur et tenemus quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinae virtutis, ut iam dictum est, id est natura panis et vini, substantialiter convertantur in aliam substantiam, id est carnem et sanguinem... Commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnio conversa, sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis. » — L'attribution de ce texte a Haymon, évêque d'Halberstast († 853), a été contestée : l'auteur serait un Haymon, abbé de Hirschau, à la fin du XIe siècle.

4. Guitmund. *De corpore et sanguine Domini*, III (*P. L.* CXLIX, 1484 : « Impanatores etenim [Eusèbe] destruit, dum nequaquam Christum in pane et vino latere, sed visibiles creaturas, id est panem et vinum, in substantiam corporis et sanguinis Christi converti, et iterum terrena et mortalia in Christi substantiam commutari dicit. »

de Gratien, dans le *Décret* d'Yves de Chartres (II, 4), dans les *Sentences* de Pierre Lombard (IV, 8). On sait le parti qu'en tirera saint Thomas d'Aquin (III[a], q. LXXV, a. 4).

Le développement de la doctrine se fait ainsi, de précisions en précisions : mais il n'est pas indifférent de pouvoir faire remonter au V[e] siècle certaines précisions que l'on datait naguère encore [1] du IX[e].

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*[3], t. III. p. 278. LOOFS, *Abendmahl*, p. 63-64; *Leitfaden*, p. 471. KATTENBUSCH, art. Transsubstantiation ·. p. 60, de la *Realencykl.* de HAUCK. GORE, *Dissertations*, p. 234-268.

ÉPILOGUE

I

Chaque fois que l'enseignement dogmatique a eu à présenter ses titres de créance en réponse aux attaques des hérétiques, il les a demandés à l'étude de la tradition. Le concile de Trente, par exemple, que les protestants et les jansénistes ont si souvent et si violemment accusé d'être un « concile de scolastiques », s'est appliqué, comme s'il avait voulu ainsi décliner cette fin de non-recevoir, à établir tous les points de doctrine qu'il a définis sur des faits traditionnels.

Le concile de Trente ne se contente pas de pratiquer cette méthode, qui est proprement la méthode positive : à maintes reprises, il exprime comment il l'entend. Ainsi, ayant à définir la doctrine du péché originel, pour que nul n'ignore à quelles sources il a puisé, il déclare dans la forme la plus solennelle que, « pour ramener ceux qui errent et pour confirmer ceux qui hésitent », il va se prononcer sur le péché originel « suivant les témoignages des saintes Écritures, des saints Pères, des conciles approuvés et le jugement et le consentement de l'Église même[1] ». Pareillement, ayant à définir la doctrine des sacrements en général, il

1. *Sess.* V, prooem.

déclare « adhérer à l'enseignement des saintes Écritures, aux traditions apostoliques, au consentement des conciles et des Pères [1] ». Mieux encore, dans le sauf-conduit que le concile publie, en 1552, et par lequel il invite les protestants d'Allemagne à venir conférer librement avec le concile à Trente même, il spécifie que « les sujets de controverse doivent y être traités suivant la sainte Écritures, les traditions des apôtres, les conciles approuvés, le consentement de l'Église catholique, les autorités des saints Pères [2] ».

Aujourd'hui, trois siècles et demi après le concile de Trente, l'enseignement ecclésiastique se trouve avoir encore à repousser les attaques de ces mêmes protestants, avec cette circonstance nouvelle que ce protestantisme n'est plus le protestantisme dogmatique du XVI^e^ siècle, mais le protestantisme rationaliste appliqué à ruiner la foi à tout dogme. Plus d'institution de l'eucharistie par le Sauveur, mais un sacrement créé par la foi primitive et dont le concept se sera élaboré dans le travail incohérent des siècles : pareil schéma appliqué au dogme trinitaire, au dogme christologique, au dogme sotériologique, à tous les dogmes. Comment résoudrons-nous les difficultés qui nous sont ainsi faites sur le terrain de l'exégèse et de l'histoire? Sera-ce simplement d'autorité, en invoquant celle de l'Église et celle de l'École? Plût à Dieu que cet argument suffît! Mais cette autorité est précisément en cause. Nous avons donc à reprendre la méthode du concile

1. *Sess.* VII, prooem.
2. *Sess.* XV et XVIII, *Salvus conductus*. Cf. A. Theiner, *Acta genuina Conc. Tridentini*, t. I Zagrabiae 1874), p. 9.

de Trente; nous avons à recourir à l'Écriture sainte, aux saints Pères, aux conciles, et non plus seulement en tant que cette Écriture, ces Pères, ces conciles, constituent une autorité divine reconnue de nos adversaires, car c'est à des rationalistes que nous avons affaire, mais en tant que cette Écriture, ces Pères, ces conciles, auxquels nous joindrons toute la littérature ecclésiastique et au besoin l'archéologie, constituent une série de faits traditionnels qui confirment le concept que, catholiques, nous avons de l'origine divine du dogme.

II

Le concile de Trente[1] a défini l'enseignement de l'Église sur la sainte eucharistie, et plus particulièrement ce qui concerne la présence réelle et le mode de la présence réelle, en deux articles de foi de la session XIII célébrée le 11 octobre 1551. Il repousse d'abord la théorie (Zwingli, Calvin) de la présence en figure et de la présence en vertu, et il définit la présence vraie, réelle, substantielle, du corps du Christ et de son sang, avec son âme et sa divinité (*Can.* I)[2]. Il repousse ensuite la théorie

1. La discussion a été commencée le 31 janvier 1547 à Trente, et continuée à Bologne en mai, puis interrompue par la suspension du concile. Elle fut reprise à Trente le 3 septembre 1551. L'histoire de ces discussions est résumée par L. Godefroy, art. « Eucharistie d'après le concile de Trente » du *Dict.* de Vacant.

2. Denzinger, 763 : « Si quis negaverit, in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri *vere, realiter et substantialiter* corpus et sanguinem, una cum anima et divinitate D. N. I. C., ac proinde totum Christum, sed dixerit tantum modo esse in eo ut in signo, vel figura, aut virtute, A. S. » — Dans l'avant-projet de rédaction, au lieu de « vere, realiter et substantialiter », qui furent adoptés le 1er octobre,

wicléfiste et luthérienne de l'impanation, d'après laquelle la substance du pain et du vin demeurerait unie au corps et au sang du Christ[1], et il définit « *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat* » (*Can.* II)[2].

Le décret qui précède ces canons, renferme plusieurs déclarations complémentaires qui ne sont pas négligeables. Le concile professe que « *post panis et vini consecrationem* », Jésus Christ est contenu vraiment, réellement, substantiellement, « *sub specie illarum rerum sensibilium* ». Il n'est pas indifférent de constater que le Concile n'use pas du terme d'accidents et parle seulement des apparences des choses sensibles[3]. Le Sauveur ne laisse pas d'être

on lisait seulement « *revera* ». On proposa d'ajouter « sacramentaliter » aux trois adverbes, mais l'amendement ne fut pas pris en considération.

1. Denzinger, 764 : « Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine D. N. I. C.: negaveritque mirabilem... » Le concile ne veut pas prononcer le mot *impanatus*.

2. La première rédaction ou avant-projet de ce canon était ainsi libellée : « ... quam quidem conversionem patres nostri et universa catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem nuncuparunt. » Theiner, t. I, p. 520.

3. F. Jansen, *act. cit.* p. 1419 : « Il faut tenir grand compte, en tirant argument des canons de la XIII[e] session du concile, de la volonté des Pères de ne pas trancher les controverses entre scolastiques. Nous croyons cependant que les théologiens ont eu raison de recourir au decret et aux canons de la session XIII[e] du concile, pour prouver la thèse des *accidentia sine subjecto*. Bien que le concile n'ait pas voulu définir comme de foi la thèse scolastique, comme l'ont prétendu des théologiens, Bécan, Suarez, il a par le texte même du canon 2, *manentibus duntaxat speciebus panis et vini*, déclaré suf-

à la droite du Père dans le ciel « *iuxta modum existendi naturalem* », pendant qu'il est « *multis aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia* », mode d'existence que nous concevons que Dieu peut réaliser, mais que nous pouvons à peine exprimer, « *existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus* ». Ce sacrement a été institué par le Seigneur à la dernière cène, après qu'il eut béni le pain et le vin, quand il dit aux apôtres qu'il leur donnait son corps et son sang, et qu'il les en assura « *disertis ac perspicuis verbis* ». Ces paroles ont été torturées par les hérétiques en vue de nier la vérité de la chair et du sang du Christ « *contra universum Ecclesiae sensum* ». Cependant, elles ont un sens obvie qui est celui que les Pères leur ont donné : « *Quae verba a sanctis Euangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant secundum quam a Patribus intellecta sunt...* » (*Cap.* 1). Observons que le Concile parle, dans ce chapitre, de la présence réelle uniquement : les paroles de l'institution expriment la présence réelle proprement et clairement dans le sens où les Pères l'ont comprise [1]. Le Concile,

lisamment qu'il adhérait pleinement à la doctrine traditionnelle des théologiens scolastiques. » M. Godefroy, p. 1349-1350, plus circonspect, nous paraît mieux rendre le sentiment du Concile.

1. Le Concile ne fait pas appel au VI^e^ chapitre de saint Jean, parce que le Concile sait que les Pères n'ont pas tous entendu ce VI^e^ chapitre de l'eucharistie. Aussi, ayant à faire état de ce VI^e^ chapitre pour réfuter les hérétiques qui y cherchent des arguments en faveur de la communion sous les deux espèces, le Concile écrit : « Sed neque ex sermone ille, apud Ioannem sexto, recte colligitur utriusque spe-

au nom de cette évidence intrinsèque corroborée par l'intelligence des Pères, qualifie de « *flagitium indignissimum* » les sens invraisemblables que des hommes de chicane et de mauvaise foi ont voulu donner à ces paroles, pour leur faire exprimer autre chose que la présence réelle, « interprétations violentes, dira un jour Bossuet, qui renversent toutes les lois du discours ».

Le dogme de la présence réelle étant ainsi établi : 1° par l'évidence des paroles de l'institution, 2° par l'intelligence des saints Pères, 3° par la critique des interprétations proposées par ceux qui la nient, — le Concile passe à la transsubstantiation, et voici comment il s'en explique : « *Quoniam Christus Redemptor noster corpus suum id quod sub specie panis offerebat vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius : quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata* » (*Cap.* IV).

Telle est, sur la présence réelle et le mode de cette présence, la foi du concile de Trente, commentée par le concile même.

cici communionem a Domino praeceptam esse, utcumque iuxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur. — *Sess.* XXI, cap. I (DENZINGER, 808).

III

Quels contradicteurs le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation a-t-il aujourd'hui, et sur quelles lignes sont-ils établis?

S'agit-il du Nouveau Testament? On nous accorde que, dans les communautés de la première génération chrétienne, l'eucharistie a été pratiquée : il n'y avait pas alors d'association religieuse qui n'eût ses μυστήρια, ses *sacramenta*, et le christianisme a eu les siens. Mais le sacrement de l'eucharistie tel qu'on le trouve pratiqué par les églises de la chrétienté un siècle après la passion du Sauveur, est-il une institution du Sauveur, ou la création des églises? Est-il le produit d'une évolution spontanée qui d'un geste du Christ aura fait d'abord la fraction du pain des premières assemblées, simple acte symbolique d'union fraternelle, puis la commémoraison de la mort du Christ au sens où l'entendait saint Paul, puis enfin sous l'influence du milieu païen un sacrement du corps et du sang du Sauveur? C'est en ces termes que se pose d'abord la question eucharistique à l'heure présente. L'idée même de sacrement est déclarée hétérogène à l'Évangile de Jésus. Les récits de la cène devront donc être soumis à une critique qui restituera par conjecture ce qu'a pu vouloir dire Jésus quand il a dit du pain : « Ceci est mon corps », et du vin : « Ceci est mon sang ». La dernière cène est historique en tant que dernier repas de Jésus, elle ne l'est pas en tant qu'institution d'un sacrement quelconque, et les paroles que Jésus

prononce sont ou supposées ou mal entendues[1].

Les théologiens catholiques sont unanimes à affirmer que l'évidence des paroles de l'institution est intrinsèque, c'est à savoir qu'elle n'est pas créée par la définition que l'Église a donnée du sens de ces paroles : ils ont raison de voir dans cette évidence l'argument théologique par excellence. Mais la question qui nous est aujourd'hui posée par nos adversaires rationalistes, est préalable : c'est la question de l'historicité du fait de l'institution.

Nous résolvons cette question, nous historiens, en faisant valoir le *consensus* des églises primitives dans leur pratique et dans leur foi eucharistiques : nous opposons les effets immédiatement produits par ce que nous supposons *ex hypothesi* avoir été les paroles de l'institution, je veux dire la foi réaliste unanime des tout premiers chrétiens instruits par les apôtres, et de toute la tradition à la suite. C'est là un fait observable, incontestable, et que dans l'ancienne littérature chrétienne rien ne dément : c'est un argument d'historien. Nous inférons de là comme essentielle et indiscutablement de Jésus l'équation du pain au corps, du vin au sang, équation attestée par les textes des Synoptiques et de Paul, attestée par la liturgie qui vaut par elle-même ici un évangile.

S'agit-il des Pères? On nous accorde, aujourd'hui, que, dans toute l'ancienne Église, le pain et le vin sont appelés corps et sang du Christ; précisons en disant que l'équation du pain au corps, du vin au

1. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin*, p. 1-15 (l'état du problème), 28-35 (la méthode).

sang, est l'expression de la foi commune à toutes les églises. Nos controversistes catholiques ont jadis porté tous leurs efforts sur la démonstration de la constance de la foi antique en la présence réelle : ils ont gain de cause, et je n'en veux pour preuve que ces quelques lignes de M. Loofs : « On se tromperait vraiment à prendre le langage liturgique de l'ancienne Église inconsidérément dans le sens Zwinglien ou Calviniste, et à faire des Pères les défenseurs jurés de cette exégèse : les Pères doivent être jugés, aussi bien ceux d'Occident que ceux d'Orient, d'après leurs présuppositions, non d'après celles du XVI^e^ siècle »[1]. Reprendre la démonstration patristique de la présence réelle est enfoncer une porte ouverte : la controverse est aujourd'hui sur un autre terrain.

Donc que le pain et le vin fussent en quelque manière, qui n'était pas irréelle, le corps et le sang du Christ, on nous l'accorde dès le second siècle. Mais, ajoute-t-on, pour chacun cet énoncé se réalisait dans un plan obscur et secret, et chacun l'entendait selon sa culture religieuse.

La thèse de nos adversaires va donc consister à distinguer chez les écrivains chrétiens des quatre premiers siècles comme des courants opposés d'interprétation. — L'équation eucharistique est partout posée, mais tandis que Justin et Irénée la résolvent dans le sens réaliste, les Alexandrins lui donneraient une solution symboliste; puis, au symbolisme succéderait une solution dynamiste; enfin, apparaîtrait sur la fin du IV^e^ siècle le concept de la transforma-

1. Loofs, *Abendmahl*, p. 43.

tion ou conversion. C'est une évolution en quatre moments[1]. Ainsi s'exprimait Steitz, il y a quarante ans. — M. Loofs propose un autre schéma : il rejette toute conception purement symboliste; il retrouve partout une conception dynamiste, mais cette conception dynamiste est liée à une façon soit spiritualiste, soit réaliste de concevoir le corps et le sang; la conception réaliste l'emportera et se complétera par la théorie de la conversion ou transsubstantiation[2]. — M. Scheel reconnaît que les paroles de l'institution, expression de la foi primitive, impliquent le réalisme et la conception sacrificielle; l'hellénisation de la foi primitive produit la conception spiritualiste; le réalisme triomphe avec la théorie de la transformation substantielle chez les Grecs et de la transsubstantiation chez les « Romains[3] ». — Dans la quatrième édition de sa *Dogmengeschichte*, M. Harnack repousse toujours l'opposition d'une conception symboliste et d'une conception réaliste de l'eucharistie. A la suite de Loofs, il propose de distinguer une conception réaliste-dynamiste (Ignace et les autres Orientaux), une conception spiritualiste-dynamiste (les Alexandrins), une conception commémorative-sacrificielle (Tertullien et Cyprien), sans dissimuler que ces distinctions sont loin d'être si tranchées dans l'histoire. Quant à la foi populaire, elle tenait « les éléments consacrés pour des fragments célestes d'une efficacité magique »[4].

1. Steitz, t. X, p. 404.
2. Loofs, *Abendmahl*, p. 50 et suiv.
3. Scheel, *Abendmahl*, p. 52 et suiv.
4. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 476.

On le voit à cet exposé, les critiques protestants, après avoir répudié le symbolisme calviniste, concèdent que l'ancienne Église a cru à une efficacité *ex opere operato,* dirions-nous, du sacrement eucharistique, car tel est le sens de ce que M. Loofs appelle du nom de dynamisme. Les mêmes critiques nous concèdent que, dans la seconde moitié du IVe siècle, la croyance à la conversion du pain au corps, du vin au sang, est pleinement attestée et en voie de triompher.

Étant donné ces concessions, notre tâche n'est plus de nous en tenir aux thèses classiques, qui, ayant en vue le symbolisme calviniste, s'appliquaient seulement à établir la perpétuité de la foi à la présence réelle : notre tâche actuelle est de chercher, dans l'analyse des textes, de quelle présence réelle il est parlé. En d'autres mots, la formule Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου est partout attestée et reçue, c'est accordé; cette formule n'est pas l'expression d'un symbole vide, c'est accordé; quel en est donc le contenu? La revanche des critiques qui rejettent comme antihistorique la notion calviniste, voudrait être d'imputer aux catholiques la notion capharnaïte. Or, l'analyse des textes montre que la foi n'a pas fait du corps eucharistique le corps du Christ *sub propria specie,* la foi a cru à un mode d'être sacramentel du corps du Christ. Mais, quand le concile de Trente enseigne que nous ne pouvons pour ainsi dire pas exprimer par des mots ce mode d'être [1],

1. Voyez dans ce sens la lettre du cardinal Manning citée par Dar well Stone, t. II, p. 421 d'après Purcell, *Life of C. Manning,* II, 31 ; et la note du cardinal Newman citée *ibid.* p. 422 d'après Newman, *Via media,* II, 220, éd. de 1877.

nous étonnerons-nous que les écrivains de l'antiquité ecclésiastique n'aient pas été plus heureux, et que leurs expressions sur ce point soient inadéquates et précaires? Une seule chose importe, qui est que leurs expressions, même les plus « spiritualistes », ne trahissent pas en définitive le réalisme, et qu'il n'y ait nulle part de dynamisme sans réalisme : cela nous croyons l'avoir montré.

Le dogme de la conversion substantielle est une sorte de corollaire du dogme de la présence réelle. On nous accorde que la foi en la conversion du pain au corps est attestée à la fin du IVe siècle. Notre tâche n'est donc pas de montrer que saint Ambroise ou saint Grégoire de Nysse parlent de conversion, c'est accordé; notre tâche doit consister à rechercher quelles expressions on a données antérieurement à eux de cette même foi, et quelle valeur on doit accorder aux expressions qui, soit avant eux, soit après eux, paraissent plus ou moins diphysites [1]. L'argument de prescription ne suffit pas, il nous faut descendre dans la discussion critique des témoignages.

IV

Avant d'aller plus loin et pour mettre dans cet exposé la clarté la plus rigoureuse, expliquons les

1. Franzelin, p. 119-120 : « Falleretur sane, qui apud Patres ante controversias eucharisticas eamdem semper distinctionem notionum, eamdem verborum claritatem, easdem loquendi formas requireret, quarum tum necessitatem tum constantem usum peperit defensio dogmatis contra haereticos. Egregie hoc ipsum declarat saec. XII Guillelmus abbas S. Theodorici in libro, quem dicavit S. Bernardo De corpore et sanguine Domini c. 11. »

termes dont le concile de Trente, après celui du Latran, s'est servi pour définir le dogme de la conversion.

Les théologiens du Concile n'ignoraient rien de l'enseignement scolastique : il leur aurait été plus aisé de définir scolastiquement le dogme de la conversion, que de le définir abstraction faite des termes et des concepts de l'École. C'est pourtant à cette méthode d'abstraction qu'ils ont recours[1]. Nous sommes peut-être aujourd'hui plus frappés de ce fait qu'on ne l'était il y a seulement vingt-cinq ans, parce que les récentes controverses sur la nature du dogme en général ont amené les théologiens à insister sur l'indépendance des formules dogmatiques de l'Église vis-à-vis de tout *système* philosophique d'école[2].

1. Godefroy, *art. cit.* p. 1331 : « A diverses reprises on insista sur le principe que des théologiens avaient déjà souligné. « Le Concile, « dit le cardinal-légat Crescenzi, a assez à faire s'il veut condamner les « hérétiques, il n'a pas à prendre parti dans les discussions d'école ». et son observation fut répétée mot pour mot par Guerrero, archevêque de Grenade. « Le rôle du concile, dit plus clairement encore « Alepo, archevêque de Sassari, n'est pas de décider des contro- « verses ou de condamner des opinions scolastiques, mais seulement « des hérésies ». Theiner, t. I, p. 502 et 504.

2. Cette loi, qui pourrait s'appeler loi de la compréhension des formules dogmatiques, a été bien mise en lumière par le P. Lebreton en réponse aux attaques dirigées par le P. Tyrrel contre le prétendu « théologisme ». Voyez *Revue pratique d'apologétique*, t. IV (1907), p. 529-536. Le P. Lebreton écrit (p. 533) : « Si on nous demande de donner aux termes des définitions la valeur exacte que l'Église a prétendu leur attribuer, cette requête est parfaitement légitime, et tout théologien y souscrira. On va plus loin : on estime que les mots emportent avec eux un sens proprement systématique, que l'Église dans ses définitions a prétendu leur conserver, et qui cependant est précaire et revisable ; ici nous ne pouvons suivre M. Tyrrel. Nous croyons et nous tenons comme un point de foi que le sens donné par l'Église à ses dogmes est définitif et irréformable ; mais ceci ne revient point à dire, comme on nous le prête fort gratuitement, que le terme transsubstantiation lie en même temps notre foi et notre raison aux catégories

Les mots même techniques, comme personne ou substance, qui sont entrés dans telles formules dogmatiques, n'y ont pas d'autre sens que celui que l'Église leur donne, lequel n'est pas un sens technique emprunté à une philosophie déterminée, mais le sens du langage courant. Les définitions de Nicée ou de Trente, a-t-on dit, ne sont pas des thèses d'école, mais des propositions de vérités révélées énoncées pour l'humanité en langage simplement humain et devant s'interpréter en conséquence. Ainsi, les théologiens de Trente n'ont pas voulu lier la définition de la conversion à une théorie de la substance et de l'accident : car le miracle de la conversion est de foi, mais pareille théorie ne saurait être de foi. Le Concile parle des espèces ou apparences, usant en cela d'un mot qui peut n'impliquer rien de métaphysique. Le mot même de substance, pris dans son sens étymologique, désigne *ce qui est dessous*, ce qui demeure immobile sous le flux des phénomènes[1].

Le Concile n'a proposé aucune théorie métaphy-

scolastiques de la substance et de l'accident et par là même à toute la philosophie qui s'y rattache. Nul n'ignore que, depuis deux siècles surtout, beaucoup de théologiens catholiques ont exposé le mystère de l'eucharistie en s'inspirant du système philosophique de Leibnitz, de Descartes, d'autres encore... Le cardinal Franzelin, dont nul ne suspecte l'orthodoxie, s'est rangé à l'opinion de Leibnitz (*De SS. Eucharistia*, p. 290 ... Nul n'a pensé que l'on pût, *a priori*, condamner leurs tentatives et les enchaîner, par l'autorité du Concile de Trente, au système scolastique de la substance et des accidents, d'autant que le Concile a, non sans motif, évité le terme technique d'*accidents*, et a parlé seulement d'*espèces* ou d'*apparences* ». Cf. A. Gardeil, *Le donné rév. et la théologie* (Paris 1910), p. 111-112.

1. Qu'on se rappelle ce que Bossuet demandait aux protestants d'Allemagne, dans sa *Declaratio fidei orthodoxae*, écrite par lui en réponse aux *Cogitationes privatae* de Molanus, c. II, a. 3 : « Transsubstantiationis articulum, quantum in ipso fuit, vir doctissimus plene composuit; neque quidquam a Lutheranis postulamus, quam ut admittant illam, analogiae fidei congruentem, ac vi verborum

sique de la conversion : il pose les termes avec une clarté parfaite de ce qu'il appelle « *mirabilem illam et singularem conversionem* » : il accepte et il justifie le vocable de transsubstantiation qu'il estime très apte (*aptissime*) à désigner cette conversion singulière et miraculeuse[1].

La conversion est donc de foi, la conversion entendue de *toute* la substance du pain et de *toute* la substance du vin au corps et au sang du Christ, si bien qu'il ne demeure du pain et du vin que les apparences, conversion qui, ainsi entendue, porte très convenablement le nom de transsubstantiation. Le Concile dit : « *Catholica Ecclesia appellat* ». Il ne dit pas : « *Universa catholica Ecclesia nuncupavit* », comme portait l'avant-projet de ce canon, parce que le Concile sait que le mot transsubstantiation est un mot récent : on a montré depuis que le mot était exclusivement latin. Mais le Concile n'a pas voulu céder aux injurieuses sommations de Luther, dénon-

institutionis in sacra coena factam, mutationem mysteriosam, per quam modo nobis imperscrutabili verificetur haec propositio sanctis Patribus frequentissime usurpata : Panis est corpus Christi. Prorsus enim intellexit vir doctus non nisi mutatione panis, eaque verissima, effici posse ut iam sit corpus Christi. Ultro autem concedimus ut, secundum eius vota, de modo illo quo Deus tantam rem perficit praescindamus, dixisse contenti modum illum esse incomprehensibilem et inexplicabilem; ita tamen comparatum, ut, interveniente arcana et inexplicabili mutatione, ex pane fiat corpus Christi. » Bossuet, édit. de Bar-le-Duc, 1862, t. VI, p. 193.

1. *Échos d'Orient*, t. X (1907), p. 5-12, dans une étude intitulée « Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629 », le P. Jugie établit que le mot μετουσίωσις est un néologisme créé pour traduire le mot *transsubstantiatio*. Il apparaît pour la première fois dans la profession de foi de Michel VIII Paléologue, rédigée en latin par le pape Clément IV, en 1267, et traduite en grec pour servir de formulaire à l'union des deux églises (Denzinger, 338). Le mot μετουσίωσις est donc d'origine latine et dépendant du canon du Latran de 1215.

çant ce mot comme un mot aventurier et aristotélicien [1] : non, c'est un mot très apte, et l'Église catholique l'a adopté au concile du Latran. La cause du mot est donc gagnée.

Passant du mot à la chose, on se demande si elle est exprimée par les paroles de l'institution : *Hoc est corpus meum.* On peut invoquer ce que dit le Concile dans le chapitre *De transsubstantiatione :* « *Quoniam autem Christus... corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi...* » En s'exprimant ainsi, le Concile tranche la question de savoir si *Hoc* désigne les espèces du pain ou la substance du corps cachée sous les espèces : le Concile fait sienne l'opinion de saint Thomas, qui tient que *Hoc* désigne la substance du corps [2]. En d'autres termes, *Hoc* = *id quod sub specie panis offertur,* et non pas *Hoc* = *species panis.* Duns Scot, au contraire, avait critiqué l'argument de saint Thomas : Duns Scot tenait qu'on ne peut décider si *Hoc* désigne la substance du corps plutôt que les espèces du pain [3].

1. L'érudition de Luther était là bien en défaut! Denifle, *Luther und Luthertum*, t. I (Mainz 1904), p. 237. Kattenbusch, art. « Transsubstantiation », p. 3657, de la *Realencyklopaedie* de Hauck. Le P. J. de Ghellinck, art. « Eucharistie au XII[e] siècle », p. 1290, du *Dict.* de Vacant, montre que le premier emploi de *transsubstantiare* se retrouve chez Etienne de Baugé, évêque d'Autun (1139-1149), et *transsubstantiatio* chez Roland Bandinelli (Alexandre III) vers 1140-1142.

2. Thom. *Sum. theol.* III[a], q., lxxv, a. 2.

3. Ioan. Scot. *In lib. IV Sentent.* dist. XI, q. III (éd. Vivès, t. XVII, p. 350 et suiv.).

Le texte du concile de Trente dit davantage, il fonde la persuasion de l'Église sur cet argument scripturaire : « *Quoniam autem Christus... dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia...* » Duns Scot, n'estimant pas rigoureuse la preuve scripturaire de la transsubstantiation, déclarait recevoir la transsubstantiation, article de foi, principalement de l'autorité de l'Église : « *Et hoc principaliter teneo propter auctoritatem Ecclesiae, quae non errat in his quae sunt fidei*[1] ». L'opinion de Duns Scot avait été soutenue après lui par Durand, par Occam, par La Palud, par Pierre d'Ailly, plus récemment par le cardinal Cajetan[2], et jusqu'à un certain point par Melchior Cano[3]. Le Concile a-t-il voulu répudier cette opinion trop large? Le cardinal Franzelin estimait que, même après la déclaration des Pères de Trente, la controverse restait libre[4].

1. Id. *Report.* lib. IV, dist. XI, q. III, n. 13. Voyez les textes de Durand, d'Occam, de d'Ailly, dans J. Turmel, *Hist. de la théol. posit.* t. I (1904), p. 314. Le texte d'Occam est à citer : « Hoc [= transsubstantiatio] non potest probari ratione, nec auctoritate biblica, sed tantum per dicta sanctorum et determinationem Ecclesiae ». Il est curieux de noter que l'opinion de Scot a passé, en tant que négation, dans le 28e des 39 *Articles* de 1562 : « Transsubstantiation... cannot be proved by holy Writ ».

2. Pour Cajetan, voyez Suarez, In q. LXXV, a. 1 (éd. Vivès, t. XXI, p. 13), qui rapporte que le passage où Cajetan dans son commentaire de la Somme expose ce sentiment, a été supprimé de l'édition romaine donnée par ordre de Pie V. Suarez le résume ainsi : « Docuit seclusa Ecclesiae auctoritate, verba illa ad veritatem hanc confirmandam non sufficere ».

3. Melch. Can. *De loc. theol.* III, 3 (Louvain 1569), p. 181 : « Non omnia quae ad doctrinam christianam pertinent, esse etiammum in sacris litteris expressa. Nam... conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi.... non ita expressa in libris canonicis invenies. »

4. Franzelin, p. 251. C. Pesch, *Praelectiones*, t. VI[3], p. 309, laisse la question dans l'état, tout en tenant pour fausse l'opinion de Scot.

* * *

La thèse par nous défendue dans les premières éditions de ce livre, pourrait être présentée ainsi :

Entre le sentiment de saint Thomas, affirmant que la transsubstantiation est démontrable par l'Écriture, et le sentiment de Duns Scot qui le nie, on peut introduire une *via media,* qui consistera à dire que la transsubstantiation est impliquée dans la présence réelle, qui, elle, est sûrement démontrée par l'Écriture.

Impliquée dans la présence réelle, comme la cause est impliquée dans l'affirmation de l'effet, la transsubstantiation se serait dégagée du dogme de la présence réelle qui la contenait, elle se serait explicitée au fur et à mesure que la réflexion théologique s'exerçait et progressait : la transsubstantiation appartiendrait au *depositum fidei* exactement comme le dogme du consubstantiel, ou le dogme de l'union hypostatique, ou le dogme des deux volontés, avec cette différence qu'il se serait développé sans controverses, jusqu'au XI^e^ siècle tout au moins, sans définition conciliaire jusqu'à celle du quatrième concile du Latran, en 1215.

La transsubstantiation, ou, pour prendre le terme ancien dont use saint Thomas, la conversion, n'est pas proprement une conclusion théologique, et le progrès qui l'a explicitée n'est pas à confondre avec ce qu'on appelle progrès théologique, lequel suppose l'assimilation par la théologie d'un élément extrinsèque à la révélation : le progrès qui a explicité la conversion ou transsubstantiation est un progrès

dogmatique. Or, tout progrès du dogme consiste, soit en ce que les donnés explicites de la révélation trouvent une formule plus apte, soit en ce que les donnés implicites trouvent une formule qui leur manquait [1]. Lorsque le concile du Latran a adopté le terme de *transsubstantiation* du pain au corps et du vin au sang, l'Église a inauguré pour définir la conversion une formule plus apte que les formules jusque-là accréditées. Mais, à l'époque plus ancienne de beaucoup, le IVe siècle si l'on veut, où se sont accrédités dans le langage ecclésiastique les termes de μεταβολή, de μεταποίησις, de *mutatio*, de *transfiguratio*, de *conversio*, l'Église a donné une formule nette à ce qu'elle avait conscience qu'était la cause de la présence réelle : l'implicite s'est explicité, grâce à des termes nouveaux. « Rien ne commence à être objet de foi formellement et explicitement qui ne fût déjà objet de foi radicalement, implicitement et virtuellement, c'est-à-dire que l'Église ne définit comme devant être cru explicitement que ce qu'elle discerne, par l'assistance du saint Esprit, comme virtuellement contenu dans un objet de foi formellement révélé [2] ». La conversion, disions-nous, était contenue dans la présence réelle : la foi de l'Église l'y a discernée et l'a présentée alors comme devant être crue formellement et explicitement.

Toutefois, il convient d'observer que le dogme de la conversion n'a pas été défini par l'Église avant 1215.

1. J. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione* (Paris 1905), p. 140 : « Revelationis explicatio et evolutio [in eo consistit] ut explicita aptioribus formulis circumscribantur et definiantur, implicita evolvantur et explicentur, obscura aut ambigua declarentur... »

2. La foi ainsi formulée est prise à Haunold par le P. de Grandmaison, *Revue prat. d'apologétique*, t. VI, p. 899. Cf. Gardeil, p. 162.

Antérieurement donc à 1215, la conversion était dans la condition des vérités de foi qui peuvent être l'objet de controverses, formellement affirmées ici, obscurcies ailleurs, contredites même. Innocent III, le pape contemporain du concile du Latran de 1215, a pu écrire, dans un passage que Duns Scot a lu dans son *De officio missae*, qu'il y avait trois « opinions » sur le mode de la présence, dont la première était « *quod panis manet, et tamen cum ipso vere est corpus Christi* [1] ». On sait que, sur la fin du XI^e^ siècle, il y a eu des *impanatores*, que combattent sans révéler leurs noms Alger de Liège († 1131) et Guitmond d'Aversa († 1095 [2]. Alger d'ailleurs qualifie leur erreur d'hérésie nouvelle et à extirper, et Guitmond les dénonce comme des Bérengariens, bonne preuve qu'on n'hésitait pas au XI^e^ siècle sur la foi en la conversion substantielle. Six siècles plus tôt, l'école antiochienne alliée à Nestorius, et Nestorius à sa tête, avait appuyé sa christologie à un indubitable diphysisme eucharistique, et cette erreur avait retenti, sur la fin du V^e^ siècle même, dans le *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et*

1. Ioan. Scot. *In lib. IV Sent.* dist. XI, q. III, n. 3 (p. 352) : « Primo, quid tenendum : secundo, quomodo illud poterit declarari. De primo, sicut recitat Innocentius *De officio missae part.* 2 *cap.* 26, circa hoc erant tres opiniones. Una, quod panis manet, et tamen cum ipso vere est corpus Christi. Alia, quod panis non manet, et tamen non convertitur, sed desinit esse, vel per annihilationem, vel per resolutionem in materiam, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quod panis transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem. Quaelibet autem istarum voluit istud commune salvare quod ibi vere est corpus Christi quia istud negare est plane contra fidem, ut patet Dist. III, q. 1. Expresse enim a principio institutionis eucharistiae fuit de veritate fidei, quod vere ibi et realiter corpus Christi continetur. »

2. De Ghellinck, p. 1286.

Nestorium de Gélase [1]. Nul doute cependant que le *consensus Ecclesiae* fût fixé dans la foi à une conversion eucharistique qui ne permettait pas d'instituer une analogie de diphysisme entre l'eucharistie et l'incarnation, et nous croyons avoir mis cette autre thèse en pleine lumière.

Le progrès accompli ainsi au temps du concile d'Éphèse, accompli même deux générations plus tôt, progrès consistant dans la perception nette de la μεταβολή ou conversion substantielle du pain au corps, du vin au sang, était un progrès, non d'expression simplement, mais de perception. Quand Grégoire de Nysse dit μεταποιεῖται, quand saint Ambroise dit *mutatur,* ils perçoivent plus nettement, ils dégagent plus analytiquement la conversion, que saint Athanase ou saint Irénée quand ils disent γίνεται et Tertullien quand il dit *fit*. Il y a chez saint Cyrille d'Alexandrie une analyse qui va plus loin que celle de saint Cyrille de Jérusalem. De même chez saint Ambroise par rapport à saint Cyprien. Et ce progrès est un progrès de la dialectique et de la théologie, pour une part, mais il est aussi pour une autre part un progrès du dogme de la conversion, implicite dans la présence réelle, et peu à peu désenveloppé.

Présenter la conversion ou transsubstantiation comme un dogme lentement explicité au cours des quatre premiers siècles, comme un dogme dont l'histoire avait été parallèle à celle de la christologie, c'était, pensais-je, résoudre les difficultés des théologiens anglicans, l'évêque d'Oxford C. Gore, par

1. *Eucharistie*[3], p. 319-324. Lebreton, *Le dogme de la transs. et la christologie antiochienne* (*Eucharistic Congress* 1908, p. 339-350

exemple, restés fidèles à la consubstantiation, c'est-à-dire à une conception en marge de la tradition; c'était répondre aux auteurs germaniques d'histoires des dogmes, comme M. Loofs, par exemple, qui, à la ténacité que nous découvrons dans le *consensus* de la foi eucharistique de l'Église ancienne, voudraient substituer une artificielle histoire de variations et de conflits; c'était tout de même s'accorder avec le concile de Trente, énonçant que dans l'Église on a toujours été persuadé que la consécration convertit toute la substance du pain en la substance du corps, à la condition d'appliquer à cette persuasion elle-même le principe du développement qui s'applique au dogme, conformément à la doctrine du concile du Vatican.

* * *

Cette thèse, sur les modalités historiques du développement du dogme de la transsubstantiation, était la nouveauté principale de notre livre, mais c'est précisément cette thèse qui a moins agréé aux juges les plus autorisés. Nous avons à faire connaître leur sentiment.

Que l'historien fût en droit de relever des traces de diphysisme eucharistique chez certains écrivains des cinq premiers siècles, c'était une question de fait qui pouvait être librement controversée, et qui, à quelque solution qu'on s'arrêtât, ne compromettait pas la doctrine. Certains textes cependant appelaient une interprétation plus bénigne que celle que je proposais. La difficulté principale qui me fut

faite était que le « *persuasum semper in Ecclesia Dei fuit* » du concile de Trente, s'il s'accommodait d'exceptions accidentelles, ne s'accommodait pas de l'hypothèse que la doctrine de la conversion substantielle aurait été jusqu'à la fin du IVe siècle implicitement enveloppée dans le dogme de la présence réelle. Qui dit persuasion, en effet, suppose un objet perçu. On acceptait donc que le dogme de la conversion fût implicite dans le dogme de la présence réelle, mais on voulait par surcroît qu'il fût « explicite dans toute la tradition ecclésiastique qui remonte jusqu'à Jésus à la cène ».

L'opposition de la thèse que j'ai proposée et de la difficulté de principe que l'on me faisait serait irréductible, si « explicite » devait s'entendre de la formule la plus apte. Toutefois, personne ne songe à contester que la formule « très apte » n'ait apparu qu'au XIIe siècle, et que, en matière de dogme, le perfectionnement de la terminologie soit l'œuvre du temps [1]. Pareillement, l'interprétation théologique est le fait de la réflexion, elle est la suite des controverses et des essais des théologiens privés, le fruit de l'enseignement des écoles. Suarez a sur ce sujet quelques lignes qu'il est à propos de citer ici, il écrit :

Ex hac fidei doctrina colligitur primo, corrigendos esse Scolasticos, qui hanc doctrinam de conversione hac.

1. Suarez. *Disput.* L, sect. 1 (Vivès, t. XXI, p. 142) : « Neque est novum in Ecclesia, ad confutandas haereses et explicanda mysteria, nova invenire nomina, quae res antiquas proprie significent, et veritatem catholicam satis exprimant; et sic olim inventum est ὁμοούσιος, seu consubstantialis, et nomen θεοτόκος, deipara:... eodem ergo Spiritu ducta Ecclesia mutationem substantiarum transubstantionem appellat. »

seu de transsubstantiatione, non admodum antiquam esse dixerunt, inter quos Scotus... Constat enim... rem ipsam antiquissimam esse, ac perpetuo in Ecclesia creditam, quamvis fortasse superioribus temporibus non fuerit tam aperte explicata, sicut modo est[1].

La « chose », distincte des termes qui l'énoncent, distincte des dialectiques qui l'explorent, la « chose » est un donné premier, plénier, saisi dans son tout par la foi de l'Église naissante, « *rem ipsam perpetuo in Ecclesia creditam* ». La conversion, en tant que chose, est sans doute impliquée dans la présence réelle et dans les paroles de l'institution : mais cela ne suffirait pas, puisque de possibilité absolue Dieu aurait pu réaliser la présence substantielle sans la conversion : la conversion doit donc être un donné immédiatement révélé. Nous en avons pour preuve la tradition, la constance de la tradition, la primitivité de la tradition, d'où nous inférons que cette tradition remonte aux apôtres : n'avons-nous pas vu cette inférence affirmée comme un fait par saint Justin ?

On m'a dit : Étant donné la distinction de la chose, de son expression ou terminologie, enfin des notions que l'analyse rationnelle découvre connexes à la conversion, vous paraissez trop donner à l'*analyse*, œuvre de la science théologique, mais surtout confondre la *chose* et son *expression*, comme si la chose passait par les essais que l'expression a traversés, et comme si la chose n'existait qu'autant qu'elle est exprimée clairement. Le cardinal Franzelin a écrit : « *Ad fidem explicitam huius veritatis*

1. Suarez, *ibid.*

(la transsubstantiation) *sufficit notio confusa conversionis quam omnes habent*[1] ». L'Église naissante n'avait donc pas besoin d'une définition de la substance et des accidents, ni de la notion des *accidentia sine subiecto,* et ainsi des autres notions ou théories connexes à la conversion[2], pour posséder explicitement la foi en la conversion du pain au corps, par quoi le corps invisible est réellement présent sous les apparences d'un pain qui n'est plus réellement du pain. Elle n'avait pas davantage besoin du terme *transsubstantiari,* elle se contentait de *converti,* de *fieri,* de *mutari,* de *commutari,* de μεταποιεῖσθαι, de μεταβάλλεσθαι, de γίνεσθαι, et εὐχαριστεῖσθαι aussi bien lui suffirait, comme il suffisait à Irénée et à Justin, étant bien entendu que dans ces mots précaires était contenue la notion de conversion que sa foi lui donnait.

En m'exprimant ainsi, je crois rendre exactement

1. Franzelin, p. 175 : « Pertinet ad fidem, fieri Christi praesentiam per conversionem totius substantiae panis et vini in corpus et sanguinem Domini : non tamen ideo fide credendae sunt omnes notiones, quibus vel conversio generatim vel haec singularis conversio constituatur. Ad fidem explicitam quoque huius veritatis sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent; analysis autem et distinctio singularum notarum conversionis huius singularis ad scientiam quidem pertinet theologicam, ita tamen, ut in hac ipsa notarum determinatione plura sint in opinione posita, in quibus salva fide locum habere potest sententiarum diversitas. »

2. En ce sens on entendra le mot de Melchior Cano au concile de Trente rapporté par le *Diarium* de Massarelli : « Licet in cap. *Firmiter* [Concil. Lateran., Denzinger, 357] de ista transsubstantiatione fiat mentio, tamen illa non videtur pertinere ad fidem, ut pari modo dicitur de natura angelorum. Et quae habentur in Conc. Florentino [Denzinger, 593] non credit omnia ita adstringi ad fidem, ut ea negantes haberi debeant pro haereticis. Haereticum autem eum esse credit, qui asserit panem non converti in corpus Christi, quod Ecclesia semper tenuit, et habetur ex traditionibus, et ex Patribus, ut Gregorio, et Cypriano in expositione orationis dominicae. » Theiner, t. I, p. 493.

la pensée du théologien romain avec lequel je m'entretenais de ces points de doctrine (mai 1913), et je me persuade que cette pensée est une expression de la vie du dogme plus juste que celle que j'avais proposée, aussi attentive aux faits observables, plus strictement fidèle aux termes du concile de Trente. Je m'y rallie sans peine.

TABLE DES NOMS

Abercius, 170, 171, 186-188, 302, 303.
K. Adam, 432-433, 437, 452, 453.
Adamantius, 293-295.
Agatharchide, 419.
d'Ailly, 499.
Alanus, 454.
Alepo, 495.
d'Alès, 216, 219, 247.
Alexandre Ier, 350.
Alexandre III, 498.
Alexandrie, 211, 285, 287, 327, 394, 474.
Alger de Liège, 433, 502.
S. Ambroise, 320, 335-349, 353, 355, 364, 365, 369, 374, 379, 432, 436, 453, 477, 478, 494, 503.
Ambrosiaster, 365.
Amphilochius, 396.
Ancyre (concile), 321.
Andersen, 40, 83, 102, 142.
S. André, 33.
Anicet, 20, 169, 170.
S. Anselme, 419.
Antioche, 187, 316, 381, 388, 409, 410, 415, 416, 455.
Antonin le Pieux, 9.
Apelle, 225.
Aphraate, 374.
Apollinaire, 90, 399, 456, 457.
Apocalypse, 64, 138, 242.
Aquariens, 17, 238, 244.
Aristide, 9.
Aristote, 400, 401, 403, 408.
Arnobe le jeune, 354.
S. Arsène, 391.
Aseneth, 190-191.
S. Athanase, 90, 178, 285, 312, 318-325, 326, 327, 335, 339, 379, 381, 394, 397, 399, 455, 503.
Aubertin, 346, 371, 374, 392.
L'Aubespine, 212.
S. Augustin, 83, 90, 244, 345, 422-453, 478.
Autun, 183, 184, 186.

de Backer, 9, 211.
Bainvel, 501.
Bandinelli, 498.
Bardenhewer, 193, 288, 340, 346, 372, 421.
Bardy, 326.
S. Barnabé, 44.
S. Basile, 392, 393-396, 404. Liturgie de S. B., 354.
Basilide, 288.
Baumstark, 6, 346.
Baur, 12, 102, 177, 466.
Becan, 486.
Bellarmin, 27, 177, 421.
Bérenger, 438, 440, 479, 502.
S. Bernard, 33, 494.
Bethune Baker, 465.
Bigg, 262.
Billot, 33,
Bishop, 258, 317.
Blakiston, 128.
Blank, 432, 433, 437, 448, 450, 452, 453.
Blass, 106, 124.
Boniface, 438, 440.
Bonnet, 191.
Bossuet, 86, 87, 412, 488, 496.
Bousset, 103, 190.
Box, 128, 137.

Brandt, 142.
Brightman, 379.
Brooke, 128.
Buchwald, 28, 312, 350.
Burkitt, 128.

Caecilius, 238.
Cagin, 20, 23, 60, 351, 356, 359, 361.
Cajetan, 83, 499.
Calliste, 185, 213.
Calmes, 79.
Calmet, 140.
Calosyrius, 470.
Calvin, Calvinistes, 280, 424, 438, 448, 485, 491.
Cana, 79, 372, 374, 375.
Cano, 499, 507.
Capharnaum, 81, 89, 270. Capharnaïtes, 323, 324, 445, 448.
Carthage, 211, 235. Concile de C., 441, 447.
Cassiodore, 477.
Célestin, 353.
Celse, 265, 266.
S. Césaire, d'Arles, 478, 479.
Césaire, moine, 418.
Césarée, 299, 300, 394.
Chalcédoine, concile, 418, 459. 460.
Chérémon, papyrus, 92, 100, 101.
Clemen, 9, 91, 101, 106.
Clément, d'Alexandrie, 16, 48, 198, 211, 248-261, 267, 269, 274, 302, 303, 415.
Clementina, 192.
S. Clément, de Rome, 51-56. 386.
Clément IV, 497.
Constantinople, 352.
Constitutions apostoliques, 61, 62, 292, 381-392.
Constitution ecclésiastique égyptienne, 333-334, 395.
Corinthe, 54-55, 91, 99, 100, 105.
Cornelius, 235, 351.
Cosmas indicopleustès. 325.
Crescenzi, 495.
Van Crombrugghe, 60, 106, 140.
Crum, papyrus, 327-333, 354, 384.
Cumont, 9.
Cureton, 123-126.
Cusa, 454.
S. Cyprien, 59, 135, 193, 205, 209, 214, 215, 217, 227-246, 279, 287, 299, 301, 302, 303, 426, 435, 452, 478, 492, 503.
S. Cyrille, d'Alexandrie, 30, 90, 325, 391, 418, 455-477, 503.
S. Cyrille, de Jérusalem, 12, 317. 335, 371-381, 383-387, 420, 503.

Daillé, 346.
Damase, 352, 365.
Decentius, 171.
Deissmann, 13, 92.
Démocrite, 415.
S. Denys, d'Alexandrie, 285-289, 297, 299, 301-303, 321, 324.
Denys aéropagite, 476.
Denys le petit, 475.
Descartes, 496.
Dibelius, 91.
Didachè, 57-76, 101, 150, 154-155, 157, 161, 195, 196.
Didascalia, 290-295, 299, 303, 386.
Didyme, 326.
Dieterich, 94.
Dioscore, 460.
Dmitrijewski. 311.
Docètes, 44-46, 198, 223, 225.
Doellinger, 40, 177.
Donatistes, 423, 453.
Dorner, 40, 437, 438, 447.
Drews, 6, 20, 28, 61, 223, 312.
Duchesne, 7, 51, 171, 190, 211, 346, 350, 351.
Dupin. 419.
Durand, 407, 499.

Ebrard, 12, 262.
Eleusis, 91, 253.
Emmaus, 121, 153.
Encratites, 249.
Engelbrecht, 478.
Ephèse, 6, 42-44, 91, 194. Concile. 167, 311, 460, 475, 476, 503.
S. Epiphane, 190, 197, 388.
S. Ephrem, 374, 378.
Esséniens. 118.
Etienne, pape, 299, 424.
Etienne, de Baugé, 498.
Eugippius, 352.
Eusèbe, de Césarée, 90, 295-299, 302, 306, 312, 390.
Eusèbe, d'Emèse, 479.
Eusèbe, de Nicomédie, 318.

Eustathe, 388.
Eutherius, 455-460, 476.
Euthymius, 421.
Eutyches, 460.
Eutychius, 421.
Evariste, 350.

Fabien, 351.
Fauste, de Riez, 478-480.
Feder, 16.
Feine, 106.
Feltoe, 358.
Férotin, 368.
Feuardent, 177.
Ficker, 455, 459.
Firmicus, 450.
Firmilien, 299-301, 302, 303, 322.
Flamion, 33.
Flavien, 460.
Flinders Petrie, 327.
Florinus, 170.
Franchi de Cavalieri, 235.
Franzelin, 421, 447, 448, 494, 496, 499, 506, 507.
Funk, 46, 47, 52, 54, 57, 60, 65, 71, 293, 311, 312, 314, 333, 389.

Gamache, 454.
Gardner, 91, 142.
Garnier, 454, 459, 464.
Gaudentius, 362.
Gélase, 503. Sacramentaire G., 355, 363, 366, 367.
Godefroy, 487, 495.
Goetz, 5, 30, 152.
Goguel, 3, 45, 61, 62, 114.
Von der Goltz, 40, 62, 74, 312, 394.
Gore, 24, 90, 177, 204, 353, 433, 503.
Gorgonie, 397.
De Grandmaison, 501.
Gratien, 434, 480.
S. Grégoire, 352, 353, 507.
S. Grégoire, de Nazianze, 396-408.
S. Grégoire, de Nysse, 30, 397-407, 408, 409, 432, 453, 476, 495, 503.
Grégoire, de Valence, 454.
Guerrero, 495.
Guillaume, de Saint-Théodoric, 494.
Guitmond, 479, 502.

Harnack, 12, 17, 22, 23, 31, 54, 61, 103, 129, 141, 142, 168, 170, 182, 193, 204, 238, 248, 262, 303-304, 307, 318, 408, 426, 438, 447.
Harris, 46.
Hauler, 389, 395.
Haunold, 501.
Haupt, 142.
Haymon, 479.
Hébreux, 109-115.
Hégésippe, 117.
Heinrici, 106.
Heitmueller, 82, 84, 97.
Hemmer, 58, 61, 72, 75.
Heraclas, 285.
Hermas, 33-34, 49.
Hieropolis, 186, 187.
S. Hilaire, 30, 90, 319, 335, 395, 399, 453.
Hillel, 74, 139.
S. Hippolyte, 197, 246-247, 260.
Hoffmann, 18, 61, 72, 97, 142.
H. Holtzmann, 67, 142.
O. Holtzmann, 18, 76, 113-115, 124.
Hort, 14, 123, 124, 253, 258.
Huet, 279.
Hygin, 170.

Iconium, concile, 299.
S. Ignace, 30, 39-50, 53, 55, 67, 83, 87, 141, 159, 161, 168, 175, 182, 304, 317, 492.
Innocent Ier, 171, 449, 450.
Innocent III, 502.
S. Irénée, 20, 30, 45, 59, 83, 135, 167-183, 196, 199, 260, 263, 265, 282, 287, 302-305, 318, 386, 491, 503.
Isaac, de Rome, 352, 365.
Isaac, d'Arménie, 477.
Ischyras, 318-320.
Isidore, de Peluse, 326, 390.

Jansen, 178, 279, 418-419, 459, 471, 486.
S. Jacques, 117, 133.
Jacquier, 60, 123.
S. Jean, 16, 75-90, 138, 149, 156, 159, 169, 194-196, 255-258, 266, 269, 323, 393, 487-488. *Acta Ioannis*, 194-196.
Jean, d'Antioche, 459.
S. Jean Chrysostome, 30, 345, 390.

399, 408-421, 453. Liturgie de S. J. C., 354.
S. Jean Damascène, 173, 421, 476.
S. Jérome, 211, 268, 326, 364, 479.
Jérusalem, 116, 118, 121, 139, 316, 371, 378, 384.
Jeu, Livres de, 201.
Juelicher, 124, 142, 148-151.
Jugie, 497.
Julien l'apostat, 396.
S. Justin, 3, 6-32, 34, 36, 37, 39, 42, 44, 45, 51, 53, 59, 64, 67, 83, 106, 138, 141, 157, 159, 167, 168, 171, 172, 178, 179, 187, 188, 225, 249, 250, 265, 279, 287, 298, 305, 350, 491.

Kahnis, 12, 40, 177, 204, 262, 266.
Kattenbusch, 24, 60, 181, 245, 408.
Klein, 70, 72, 73, 137.
Koch, 105, 142.

Ladeuze, 106.
Lagrange, 137, 140.
Lamy, 378.
Lanfranc, 33, 434.
Latran, concile, 495, 498, 500, 501.
S. Laurent, 450.
Lebreton, 77, 84, 407, 452, 459, 495, 496.
Leibnitz, 496.
Leimbach, 204, 216, 218, 219, 223, 224.
Leipoldt, 16.
S. Léon, 337, 351, 352, 460, 477. Sacramentaire léonien, 355, 357, 358, 363.
Léonce, de Byzance, 476.
Lequien, 418.
Lessius, 448.
Lewis, 124.
Libère, 364.
Lietzmann, 376.
Lightfoot, 37, 47, 52, 54, 57.
Lipsius, 193.
Lobstein, 142.
Loisy, 67, 84-86, 124, 132, 135, 142, 145-147, 150.
Loofs, 12, 27, 29, 40, 168, 177, 200, 204, 239, 248, 262, 278, 282, 283, 298, 304-307, 318, 338, 340, 343, 345, 375, 406, 408, 438, 440, 472, 486, 491, 492, 493, 504.
S. Luc, 16, 25, 116-133, 135, 152, 155, 157-160.
Lucine, 185.
Lucius, d'Alexandrie, 325.
Lucius Verus, 9.
Luptton, 210.
Lupus, de Louvain, 459.
Luther, 104, 177, 204, 486, 497.

Macaire l'égyptien, 325-326, 387.
Macarius Magnes, 90, 295, 390-391, 392, 471.
Magistretti, 337, 353.
Mahé, 466, 470, 471.
Mai, 355.
Maier, 106.
Malachie, 25, 58, 59, 93, 172.
Maldonat, 83, 90.
Manichéens, 351, 446.
Manning, 493.
Marc-Aurèle, 9.
S. Marc, 16, 124, 127-129, 131, 134-140, 146, 155, 158, 159, 160. Liturgie de S. M., 316, 330-332, 354.
Marc, gnostique, 196-198.
Marcel, d'Ancyre, 395.
Marcion, 190, 218-223, 293, 365. Marcionites, 174, 175, 180, 189, 190, 294.
Maritima, 185.
Marius Mercator, 459.
Mar Qiore, 391.
Maruthas, 391.
Massebieau, 190.
Massuet, 177.
S. Matthieu, 66, 124, 134-140, 155, 158, 159, 160, 240.
Mauristes, 272, 279, 441.
Melchisedech, 109, 239, 249, 347, 351, 354, 388, 452.
Méliton, 187.
Mercati, 355.
Méridier, 398.
Messaliens, 392.
Methodius, 260.
Michel Paléologue, 497.
Milan, 346, 430.
Milève, concile, 450.
Minucius Félix, 36.
Mithra, 9.
Moehler, 40, 177, 184.
Moise, d'Aggel, 190.

Molanus, 496.
Montanistes, 205, 213.
Montfaucon, 419.
Morin, 354, 367, 369, 478.

Naegle, 410, 411, 418, 420, 421.
Narsai, 317, 391, 457, 477.
Neander, 12.
Nestle, 124.
Nestorius, 396, 397, 399, 433, 460-466, 470, 472-476, 502.
Newmann, 493.
Nicée, concile, 301, 388, 496.
S. Nil, 376-377.
Nisibe, 187, 378.
Le Nourry, 177.
Novatien, 228, 237, 245, 246, 260, 351.

Occam, 499.
Œcolampade, 204.
S. Optat, 30, 431, 453.
Origène, 15, 45, 248, 262-284, 285, 287, 295, 302, 303, 305, 306, 322, 324-326, 335, 346, 364, 409.

Palladius, 390.
La Palud, 499.
Paschase, 434, 479.
S. Paul, 25, 49, 64, 85, 91-108, 119, 121, 124-129, 131, 138, 139, 144, 147, 152, 155-161, 187, 207, 228, 253, 255, 264, 267, 274, 316, 333, 371, 395, 396, 398, 489, 490.
Paulin, de Milan, 344.
Paulin, de Nole, 365.
Pectorius, 183, 184, 302, 303.
Pélagiens, 450, 453.
Sᵉ Perpétue, 208, 220.
Du Perron, 212, 421.
Pesch, 46, 498.
Pfaff, 182.
Philippes, 119.
Philon, 13, 14.
S. Pierre, 116, 217. *Actus Petri*, 193.
Pierre, d'Alexandrie, 325.
Pierre, de Blois, 33.
Pistis Sophia, 202.
Pius, 170.
Pline, 34-38, 58, 92.
Plummer, 139.
S. Polycarpe, 20, 169.
Porphyre, 94, 295.
Portalié, 218, 436.
Poukens, 230.
Prat, 105, 271.
Priscille, 185, 186.
Probst, 182, 350, 353.
Proclus, 170, 411.
Prosper, 433.
De Puniet, 327, 417.
Pusey, 5, 177, 296, 377, 391, 405, 414, 419, 466.

Ratramne, 440, 479.
Rauschen, 419, 421, 472.
Ravenne, 346.
Redepenning, 262.
Reitzenstein, 91.
Renan, 36, 142, 154, 171.
Renz, 28, 40, 176, 182, 279.
Réville, 3-456.
Rhodon, 170.
Rigault, 212.
Rivet, 371.
Robbe, 272.
Arm. Robinson 208.
Rome, 6, 9, 17 20, 58, 169-171, 185, 187, 206, 245-247, 346, 350, 364, 367, 430, 441.
De Rossi, 183.
Ruch, 77, 84, 90, 91, 103, 104.
Ruckert, 177.
Rufin, 169, 294.

Salomon, Odes, 45-46.
Saltet, 455.
Sanday, 137.
Sardique, concile, 395.
Savi, 61, 66.
Schammai, 74, 139.
Schanz, 40, 90, 428, 432-433, 437, 448.
Scheel, 27, 492.
Scheiwiler, 17, 238.
Schell, 353.
Schermann, 327, 332, 346.
Schmiedel, 106, 124, 142.
Schuerer, 124.
Schultzen, 142.
Schwane, 177.
Schweitzer, 5, 124.
Scot, 498-500, 502.
Semisch, 12.
Semler, 215.

Sérapion, d'Alexandrie, 287-288.
Sérapion, de Thmuis, et son sacramentaire, 12, 311-317, 322, 323, 327, 354, 363, 389.
Sévère, d'Antioche, 415.
Sibyllina, 34, 73, 183, 184.
Smyrne, 20, 44, 170.
Soter, 170.
Spitta, 61, 71, 83, 124, 142.
Srawley, 400-403, 405.
Staehlin, 200.
Stahl, 40.
Steitz, 5, 12, 40, 168, 198, 248, 262, 278, 279, 318, 321, 325, 375, 394, 467, 468, 469, 491-492.
Stone, 5, 374.
Strauss, 141, 143.
Struckmann, 5, 12, 28, 30, 40, 60, 71, 72, 173, 177, 181, 193, 209, 216-218, 224, 231, 234-235, 243, 247, 248, 254, 266, 273, 274, 279, 294, 466, 468, 472, 474.
Suarez, 162, 486, 499, 505, 506.
Swete, 28, 59, 262.
Tacite, 36.
S. Tarsicius, 288.
Tatien, 190.
Telesphore, 170.
Tertullien, 7, 19, 37, 59, 67, 90, 174, 178, 204-226, 234, 256, 259, 260, 293, 302, 303, 342, 360, 365, 450, 452, 492, 503.
Théodore, de Mopsueste, 106, 390, 391, 392, 457, 471.
Théodoret, 325, 433, 434, 435, 458, 460, 476.
Théodote, d'Ancyre, 411.
Théodote, gnostique, 198-200.
Théophile, d'Alexandrie, 325-326.
Théophile, d'Antioche, 184.
S. Thomas, 190. *Acta Thomae*, 190-193.
S. Thomas, d'Aquin, 30, 33, 140, 347, 349, 450, 480, 498.
Thomasius, 177, 262.
Thomassin, 30.
Tillemont, 419.
Tixeront, 40, 258, 259, 374, 433, 448, 452.
Touttée, 371, 373, 374, 377, 378, 406.
Trajan, 34, 38.
Trente, concile, 140, 162, 218, 243, 426, 483-488, 493, 495-500, 504, 505.
Troas, 100, 119-121.
Tuker, 146.
Tyr, concile, 318, 319.
Tyrrell, 495.
Usener, 200.
Valentin, 199, 208, 225.
Valois, 171.
Vatican, concile, 504.
Victor, 168.
Victorinus, 352, 364, 365.
Vigile, 353.
Vizzini, 60, 66, 69, 72.
Voisin, 456.
Vossius, 371.
Watson, 227, 230, 232.
Watterich, 6, 61, 338, 346.
B. Weiss, 124.
J. Weiss, 67, 124, 135, 142.
Weizsaecker, 12, 29, 60, 106, 148, 149, 152.
Wellhausen, 83, 124, 125, 139, 142, 153.
Westcott, 53, 90, 123, 124, 131, 387.
Wicleff, 438, 486.
Wieland, 23, 176.
Wilmart, 364, 368-370.
Wilpert, 8, 185, 186.
Wissowa, 209, 210, 215.
Wobbermin, 311.
Wordsworth, 214, 317, 353.
Xystus Ier, 170, 350
Xystus II, 285.
Xystus III, 367.
Yves, de Chartres, 33, 480.
Zahn, 16, 17, 39, 40, 57, 60, 106, 193.
Zephirin, 351.
Zwingli, 102, 438, 485, 491.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos de la cinquième édition ..... I-IX

I. LES ORIGINES

Introduction 3-5
1. Saint Justin 6-32
2. Hermas et Pline 33-38
3. Saint Ignace 39-50
4. Saint Clément 51-56
5. La *Didachè* 57-76
6. Saint Jean 77-90
7. Saint Paul 91-115
8. Saint Luc 116-133
9. Saint Mathieu et saint Marc 134-140
10. Critique des théories critiques 141-156

Conclusions 157-163

II. LE DOGME EUCHARISTIQUE DE SAINT IRÉNÉE A EUSÈBE

1. Saint Irénée et ses contemporains 167-188
2. L'eucharistie des gnostiques 189-203
3. Tertullien 204-226
4. Saint Cyprien 227-247
5. Clément d'Alexandrie 248-261
6. Origène 262-284
7. Saint Denys d'Alexandrie 285-289
8. Les Orientaux 290-301

Conclusions 302-307

III. LE DOGME EUCHARISTIQUE D'EUSÈBE AU CONCILE D'ÉPHÈSE

1. Le sacramentaire de Sérapion et les Alexandrins. 311-334
2. Saint Ambroise et le canon romain..... 335-370
3. Saint Cyrille de Jérusalem et les *Constitutions apostoliques*..... 371-392
4. Les Cappadociens..... 393-407
5. Saint Jean Chrysostome..... 408-421
6. Saint Augustin..... 422-453
7. Nestorius et saint Cyrille d'Alexandrie..... 454-480

ÉPILOGUE

La doctrine du concile de Trente et l'histoire du dogme eucharistique..... 483-508

Table des noms..... 509-514

Table des matières..... 515-516

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

153138

265.322
B322

Batiffol, Pierre
AUTHOR

L'eucharistie
TITLE

153138

265.322
B322

St. Marks Library
General Theological Seminary
175 Ninth Avenue
New York 11, N. Y.

Please stamp date in left column, write your name legibly in center column and leave right column blank. Deposit circulation card in slot marked 'Circulation cards'.

There is no date due, but books must be returned promptly upon request. Do not lend books charged to you to others.
You are responsible for them.